Nikolai Berdiaev (1874 - 1948), cel despre care se spune ca este un filosof al libertaţii, a publicat „Încercare de metafizică eshatologică" la Paris în anul 1946. El mărturisea: „... aş putea numi această carte «Meditaţie inactuală». Se leagă îndeaproape de experienţa spirituală creată de catastrofa timpului nostru. Dar ideile ei se opun celor ce domină astăzi şi se adresează altor secole. Foarte puţin consonez cu o epocă în care domina massele, cantităţile, tehnica sau politica biruitoare asupra vieţii spiritului. Am scris cartea într-o perioadă şi într-o epocă groaznică."

ISBN 973 9368-57-3

Nikolai Berdiaev



Încercare de metafizică eshatologică


PAIDEIA Colecţia de studii şi eseuri

Nikolai Berdiaev

Încercare de metafizică eshatologică



Colecția de studii și eseuri

Redactor: Eugenia Petre

75104 București, România
Str. Bucur nr.18, sector 4
tel. : (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: (00401)330.16.77

11, Rue de la Montagne, St. Geneviève
Paris

Traducere după:
Essai de métaphysique eschatologique
(Acte créateur et objectivation)
de Nicolas Berdiaeff
Aubier, Editions Montaigne,
13, Quai Conti, Paris, 1946.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
BERDJAEV, NICOLAJ ALEKSANDROVIC
Încercare de metafizică eshatologică / Nikolai Berdiaev.
București : Paideia, 1999
p 280. ; cm. - (Colecția de studii și eseuri)
ISBN 973-9368-57-3

11

Nikolai Berdiaev

Încercare de metafizică eshatologică

– Act creator şi obiectivare –

Traducere de *Stelian Lăcătuş*

Postfaţă de *Gheorghe Vlăduţescu*



PAIDEIA

Cuvânt înainte

De mult timp am dorit să scriu o carte care să fie expresia întregii mele metafizici. Folosesc cuvântul „metafizică" căruia însă nu trebuie să i se dea sensul tradițional și academic. Mai curând e vorba de o metafizică în sensul lui Dostoievski, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Jakob Böhme, Sf. Augustin, și altora asemenea, adică de o metafizică ce se numește acum existențială. Dar prefer altă expresie, anume cea de metafizică eshatologică. Vreau să examinez toate problemele în lumina eshatologică, în lumina sfârșitului. Spun metafizică integrală, deși modul meu de gândire este fragmentar și aforistic. Dar integralitatea acestei gândiri este interioară, prezentă în fiecare parte. Gândirea mea e foarte centralizată. Întotdeauna am fost rău înțeles. Nu numai de acei care-mi sunt ostili, dar și la simpatizanți neînțelegerile au fost constante și numeroase. Sigur că eu sunt cauza: am făcut puțin pentru înțelegerea „concepției mele despre lume", am proclamat-o, dar n-am dezvoltat-o sistematic. Gândirea mea filozofică n-are o formă științifică, nu este logico-rațională, ci intuitiv vie; ea se reazemă pe o experiență spirituală, tinde cu pasiune spre libertate. Nu gândesc discursiv, mai degrabă, plec de la adevăr decât merg spre adevăr. Printre filozofii științifici în ordine formală lui Kant îi datorez cel mai mult și în această carte încep cu el. Îi dau însă o interpretare metafizică mai puțin

obişnuită. Problematica mea metafizică datorează mult şi lui Böhme şi lui Dostoievski. Dintre cei vechi, Heraclit este cel mai apropiat mie. Mi-aş defini cartea ca un „eseu" (o încercare) de interpretare gnoseologică şi metafizică a sfârşitului lumii, a sfârşitului istoriei, adică o gnoseologie şi metafizică eshatologică. Din câte ştiu, până acum n-a fost dată o asemenea interpretare. Eshatologia rămânea o parte – şi chiar o parte accesorie – a teologiei dogmatice. Să nu se creadă însă că din acest motiv am intenţia să profetizez apropiatul sfârşit al lumii.

Aş putea numi cartea: „Meditaţie inactuală". Se leagă îndeaproape de experienţa spirituală creată de catastrofele timpului nostru. Dar ideile ei se opun celor ce predomină astăzi şi se adresează altor secole. Consonez foarte puţin cu o epocă în care domină massele, cantităţile, tehnica, în care politica biruie asupra vieţii spiritului. Am scris cartea într-o epocă groaznică; este mai mică decât aş fi dorit-o. Conţine multe lucruri insuficient dezvoltate şi explicate; îmi era teamă că evenimentele catastrofale mă vor împiedica să o finalizez. Nu mă adresez unei conştiinţe medii normale, organizatoare şi organizată social. Pentru mine aceasta ar fi de asemenea o obiectivare. Mă recunosc a fi un gânditor ce aparţine tipului aristocrat radical. Mi s-ar putea aplica definiţia dată lui Nietzsche: radicalism aristocratic. Am dorit să gândesc, să cunosc, să apreciez lucrurile după fiinţa lor, fără să mă las influenţat sau să mă acomodez, orice ar fi fost. Dar am avut întotdeauna o atitudine negativă faţă de prezumţia şi izolarea unei elite cultivate. Încercarea mea nu este de a sugera un plan de organizare a masselor omeneşti; pentru un asemenea plan nu lipsesc amatorii. Dar sunt puţini cei care reuşesc să surprindă sensul a ceea ce se petrece

în lume şi în om. Aş voi să fiu dintre aceştia. Gândirea mea, deloc abstractă, este îndreptată mai ales către revoluţia conştiinţei, adică tinde spre eliberarea din puterea obiectivării. Numai o schimbare radicală în orientarea conştiinţei poate duce la modificări vitale. Falsele orientări ale conştiinţei sunt o sursă de sclavie pentru om.

Reflecţiile metafizice ce se vor citi se sprijină pe un simţ acut al răului care domină lumea şi amarul destin al omului în ea. Gândirea mea reflectă revolta personalităţii omeneşti contra obiectivei „armonii universale", iluzorii şi covârşitoare, contra ordinii sociale obiective, contra tuturor consacrărilor ordinii universale obiective. Este o luptă a spiritului contra necesităţii. Dar ar fi o greşeală să fiu clasat printre pesimiştii şi negatorii exclusivişti. Aparţin filozofilor credincioşi, deşi credinţa mea este deosebită. De altfel, eu cred că în ceea ce priveşte abisul suprem, cel mai complicat şi mai problematic trebuie să coincidă cu cel mai simplu şi cel mai clar.

Paris – Clamart, decembrie 1941

Prima parte

Problema cunoaşterii şi obiectivarea

Capitolul I

– 1) Interpretarea metafizică şi critica lui Kant. Două lumi: fenomen şi lucru în sine, natură şi libertate. Kant, Platon, mistica germană, mistica idealistă germană după Kant. – 2) Dialectica idealismului german de la Kant la Nietzsche prin Hegel. – 3) Problema libertăţii în filozofia franceză din sec. XIX. Temele filozofiei ruse şi ale gândirii religioase – 4) Caracterul emoţional şi pasionat al cunoaşterii. Metafizica existenţială ca simbolistică a experienţei spirituale – 5) Adevăr folositor, adevăr funest şi adevăr salvator.

1

Omul se află în lumea în care a fost aruncat; lumea i se prezintă ca o enigmă care cere o soluţie. Existenţa omului depinde de lume, piere în lume şi prin ea. Lumea hrăneşte şi distruge omul. Acest mediu în care a fost azvârlit nu se ştie de unde, ameninţă veşnic omul şi-l incită la luptă. Şi omul îşi asumă extraordinar de îndrăzneaţa sarcină de a cunoaşte lumea şi ce poate să străvadă dincolo de ea. În comparaţie cu lumea şi cu ce vrea să cunoască despre ea, omul este mic. Este teribil de mic când e considerat din punctul de vedere al obiectului. Şi nu există nimic mai minunat, mai mişcător şi mai sfâşietor ca aceste eforturi ale spiritului uman de a-şi croi o trecere prin întunecime până la lumină, prin absurditate până la raţiune, prin sclavia necesităţii până la libertate. Omul îşi măsoară forţele cu universul şi, prin actul cunoaşterii, vrea să se ridice peste mediocritatea şi

apăsarea lumii. Cunoaşte lumina, gîndirea, libertatea numai pentru că în el însuşi se găsesc lumina, gândirea, libertatea. Şi chiar atunci când omul se recunoaşte ca simplă creatură a mediului cosmic şi complet independent de acest mediu, se înalţă peste el însuşi şi descoperă în el un principiu care depăşeşte tot ce e dat prin lume; se revelă ca venit din altă lume şi ca aparţinând unui alt plan al lumii. Ar fi imposibilă cunoaşterea dacă omul ar fi doar natură şi nu spirit.

Cunoaşterea este o luptă, nu o reflectare pasivă. Filozofia care voia să fie cunoaştere integrală, dorea nu doar să cunoască lumea, ci să şi o schimbe. Degeaba Marx îşi atribuia lui această gândire: ea este inclusă în orice adevărată filozofie, filozofia nevoind doar să contemple raţiunea, ci voind şi triumful ei. Filozofia nu se resemnează să rămână la absurditatea datelor cosmice; voieşte sau să-şi creeze drum către altă lume, lumea raţiunii, sau să revele înţelepciunea care aduce lumina în lume şi care ameliorează existenţa umană. De aceea cea mai profundă, cea mai originală filozofie descoperă dincolo de fenomen, numenul, lucrul în sine, dincolo de necesitatea din natură – libertatea, dincolo de lumea materială – spiritul. Şi când filozofia neagă „cealaltă" lume, lumea numenală, proiectează în viitor o lume mai bună; o treaptă mai înaltă a lumii în viitor este asemenea numenului.

Acest efort se manifestă încă din filozofia greacă ce numea fiinţa (*ousia, esenţa*) obiectul unei profunde cunoaşteri. Vom vedea toate dificultăţile legate de ontologie. Pentru mine, ontologismul nu este un adevăr filozofic superior, dar acceptând o terminologie condiţională, se poate spune că filozoful „cunoscând" ar voi să rezolve enigma lumii. Există două căi, două

puncte de plecare pentru soluția misterului ființei: sau această ființă este cunoscută și ghicită prin obiect, prin lume, sau este cunoscută prin eu, prin om. Pe această divergență trebuie să fie bazată clasificarea curentelor filozofice. Dar în istoria gândirii filozofice, această clasificare este confuză și complicată. Filozofia eului, contrar celei despre lume, începe cu revoluția făcută de Kant[1], deși acesta a avut predecesori, de exemplu Sf. Augustin și Descartes, și într-o foarte importantă măsură – Socrate și Platon. Fundamentala descoperire filozofică a fost făcută de Platon și Kant, ei trebuie recunoscuți ca cei mai mari și cei mai originali filozofi din istoria gândirii umane. Filozofii, care au trăit după Platon și Kant, au dezvoltat în parte gândirea lor, în parte au deformat-o. Acesta este un punct de vedere de o importanță capitală.

Dar filozofia lui Platon, ca întreaga filozofie a Greciei, nu era încă o filozofie a eului, o cunoaștere a ființei prin subiect, prin profunzimile existenței umane. Filozofia greacă era îndreptată către obiect și doar filozofia germană s-a îndreptat spre subiect; propriu-zis, ea a reușit să descopere în obiect lumea ideilor prin subiect, prin participarea omului la această lume superioară.

Pentru cea mai mare parte a omenirii, percepția lumii ține de un realism naiv. Ar fi inexact să spunem că acolo e o percepție a lumii, a omenirii primitive care era extraordinar de complicată prin procesul mitologic, animismul, totemismul, credința în magie. Dar puterea obișnuinței asupra omului îl deprinde să conceapă lumea

1 Vezi R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, două volume. Este cea mai bună istorie a idealismului german. Îi datorez mult pentru înțelegerea și interpretarea lui Kant și a marilor idealiști de la începutul secolului al XIX-lea.

după regulile unui realism naiv. Această lume vizibilă, materială, această lume a fenomenelor, cum spun filozofii, impune omului o constrângere prea grea, îl supune mult prea mult pentru ca el să mai poată lesne pune la îndoială adevărata sa realitate şi să se ridice deasupra ei. Or, orice filozofie profundă începe prin această îndoială, prin actul spiritului care se înalţă peste lume aşa cum i se prezintă ea. Ceea ce ni se impune cu cea mai mare pregnanţă nu este neapărat şi cel mai adevărat. Cunoaşterea filozofică este un act prin care spiritul se eliberează de pretenţiile lumii fenomenelor de a constitui singura realitate.

Şi iată ce este frapant: lumea ca tot, lumea-cosmos, niciodată nu este dată în experienţa lumii fenomenale sensibile. Întotdeauna fenomenul este parţial. Întregul cosmic este o imagine inteligibilă. Puterea lumii asupra omului cunoscător nu este puterea totului cosmic, ci aceea a fenomenelor înlănţuite prin necesitate şi regularitate. Alterarea lumii prin realismul naiv întotdeauna e bazată pe o confuzie; se adaugă apoi construcţiile inteligenţei. Această lume necesarmente perceptibilă, singura reală pentru muritorul de rând, singura „obiectivă" este o creaţie a omului, exprimă tendinţa conştiinţei lui. Când omul naiv al vieţii zilnice spune: „Nu admit ca real decât ceea ce pot percepe, simţi", fără să-şi dea seama, recunoaşte că realitatea lumii depinde de el. Iată de ce empirismul filozofic a fost o formă de idealism. Realismul naiv este cel mai rău dintre subiectivisme. Singura lume reală a fenomenelor este lumea ta umană şi depinde de îngustimea spiritului tău, de detaşarea de sine a acestuia. Omul exteriorizează, proiectează în afara lui propria înrobire, care i se prezintă ca o constrângere a realităţii

exterioare. Criteriile pur intelectuale ale realității sunt imposibile, realitatea depinde de dialectica existenței umane, de dialectica existențială și nu intelectuală. Ființa este o grijă, spune Heidegger, pentru că mă aflu într-o stare de grijă, și proiectez această grijă peste structura lumii. Când spun că lumea este materie, că spiritul e un epifenomen al materiei, prin aceasta spun că sunt surprins și supus de materialitatea lumii. Lumea fenomenală, atât de puternic reală, e condiționată nu doar de rațiunea noastră, dar și de pasiunile și emoțiile noastre, teama noastră, grija, interesele, sclaviile noastre prin păcat. Există pasiuni și sentimente transcendentale și, mai ales, acestea creează pentru noi lumea, realitatea noastră.

La un anumit grad al conștiinței umane, filozofia apare dintr-o conștiință dualistă, dintr-o diferențiere a lumii sensibile și a lumii ideilor, a fenomenului și a numenului, a fenomenului și a lucrului în sine. De aici au pornit Platon și Kant, și acesta e secretul valorii lor eterne și al profunzimii lor. Filozoful a descoperit că lumea sensibilă, fenomenală nu este reală și nici singura lume. Dar Platon și Kant au tras din această descoperire concluzii diametral opuse pentru cunoaștere. Pentru Platon cunoașterea adevărată (epistema) nu poate fi decât cea din lumea ideilor, din lumea numenală. Cunoașterea lumii sensibile nu este adevărată. Pentru Kant, nu există cunoaștere reală, științifică decât din lumea fenomenelor și deloc din numene; privitor la lumea numenală, doar cunoașterea prin postulatele morale e posibilă. Această diferență tălmăcește evoluția spiritului științific din timpurile moderne. Am văzut însă că filozofia lui Kant era dublă și contradictorie și permitea diverse interpretări. Uneori a fost considerat idealist, alteori realist, metafizician sau anti-metafizician. În ceea ce

mă priveşte consider că a fost rău înţeles: el era metafizician şi trebuie să fie interpretat metafizic; a fost metafizicianul libertăţii şi poate chiar singurul. În încercarea de a-mi exprima propria metafizică a libertăţii voi porni de la Kant.

Apariţia lui Kant este o tragedie a cunoaşterii. În istoria conştiinţei europene e un eveniment important. Trebuie înţeles sensul său vital, existenţial. Optimismul gnoseologic este propriu filozofiei greceşti, scolasticii medievale, filozofiei raţionaliste din timpurile moderne. Activitatea raţională a cunoaşterii nu este considerată aici naiv, ci dogmatic. Chiar înaintea lui Kant filozofia se interesase de raţiune şi o studiase. Filozofia greacă a descoperit raţiunea însăşi. Dar se credea dogmatic în aptitudinea raţiunii de a cunoaşte fiinţa ca pe un obiect cognoscibil prin conceptele elaborate de ea. Raţiunea era văzută chiar în fiinţă, ceea ce făcea posibilă o cunoaştere raţională. La Platon lumea numenală, lumea ideilor este o lume intelectual raţională. La Sf. Toma d'Aquino, numai intelectul e în contact cu fiinţa şi o cunoaşte, pentru că însăşi fiinţa e pătrunsă de intelectualitate. Şi Spinoza, Leibniz credeau în raţiune. Cu ajutorul conceptelor generale, raţiunea universală cunoaşte lucrurile. Aceasta a fost până la Kant încrederea naivă a raţiunii în ea însăşi. Dar s-a ivit o îndoială: oare raţiunea nu comunică obiectului de cunoaştere propriile sale particularităţi şi nu fondează ontologismul ei de cunoaştere pe acest transfer asupra fiinţei, a ceea ce a elaborat chiar ea, conceptele care apar din ea însăşi? Activitatea raţiunii nesupusă criticii nu este neputincioasă?

Kant, cu o extraordinară acuitate critică, este primul care remarcă confuziile făcute prin raţiune,

descoperă contradicţiile ei. Cea mai genială doctrină a lui Kant este, poate, aceea a iluziei transcendentale produse de raţiune. Teoria sa a antinomiilor este una dintre cele mai mari descoperiri în istoria filozofiei, şi nu este necesar decât să fie completată şi dezvoltată. Cu un ochi perspicace, Kant vede confuziile făcute între fiinţă şi gândire şi greşeala comisă de aceasta când acceptă propriile creaţii ca fiinţă obiectivă. Distruge puterea obiectului asupra subiectului, destăinuind că obiectul e produsul subiectului. Marea descoperire a lui Kant, ce împarte în două toată istoria gândirii umane, constă în aceea că este imposibil să se atribuie lucrului în sine, numenelor ceea ce se referă doar la fenomene. Dualismul lui Kant nu a fost un defect, ci marea calitate a filozofiei sale; greşeala succesorilor săi va fi monismul lor. Nu este adevărat că dă o lovitură de graţie întregii metafizici. Kant desăvârşeşte de fapt o metafizică de tip raţionalist şi naturalist, pornind de la obiect, de la lume. Descoperă posibilitatea unei metafizici a subiectului, a libertăţii. Deosebirea făcută de Kant între ordinul naturii şi al libertăţii cuprinde în sine un adevăr etern. Cu siguranţă, Kant face posibilă metafizica existenţială; ordinul libertăţii este şi *Existenz*.

Kant nu voieşte numai să fondeze ştiinţa şi morala, cum se gândeşte de obicei; se interesează de metafizică, vrea să apere libertatea, să vadă în ea esenţa lumii; lucrul în sine este un *x* incognoscibil, dar numai în ceea ce priveşte latura obiectului; în ceea ce priveşte latura subiectului este libertate. Acei care-l consideră pe Kant ca duşman al metafizicii, evident, admit doar posibilitatea unei metafizici naturaliste, obiective. Dar se deschide o altă cale

metafizică. Omul nu se recunoaşte numai ca fenomen. Stabilirea limitelor raţiunii descoperă cu adevărat baza unei alte cunoaşteri. Vechea metafizică necritică era bazată pe o confuzie a subiectului cu obiectul, a gândirii cu lucrul. Iată de ce era pătrunsă de o falsă obiectivitate. Este absolut greşit să se interpreteze filozofia lui Kant ca „subiectivism" şi psihologism, sau să se confunde teoria kantiană a cunoaşterii cu o fiziologie a organelor de simţ. S-a văzut în Kant un fals „subiectivism" tocmai pentru că a fost privit din punctul de vedere al unui fals „obiectivism", al unei obiectivări create prin subiect. Filozofia critică sigur că este filozofia subiectului şi nu filozofia obiectului, şi tocmai de aceea nu e „subiectivă" în sensul impropriu al termenului, nici obiectivă în sensul propriu. Ea trebuie să tindă spre opoziţia dintre spirit şi fiinţa lucrurilor, dintre dinamica creatoare şi fiinţa imobilă. Necesitatea subiectivă a cunoaşterii ştiinţifice şi a legii morale la Kant este legată faptului că la el subiectul este cunoaşterea transcendentală, spirit, adică fiinţa veritabilă – „obiectivă". Raporturile „subiectivului" şi „obiectivului" sunt absolut paradoxale şi ruinează terminologia obişnuită. Dar aici Kant nu este totdeauna consecvent cu el însuşi, mai ales conceptul obiectului este în mod special instabil la el.

Critica kantiană a dovezii ontologice are o considerabilă importanţă. Este îndreptată contra falsului ontologism în general. Dovada ontologică se bazează pe o confuzie a *predicatului* logic cu realitatea, a ideii despre fiinţă cu fiinţa. Kant dă o lovitură vechii metafizici fondată pe confuzia roadelor gândirii cu realitatea. Este curios de constatat că la Kant mărginirea şi neputinţa metafizică a raţiunii sunt legate de activitatea sa de

cunoaştere. Raţiunea este activă nu doar pe planul cunoaşterii, dar şi în creaţia lumii obiective, a lumii fenomenelor. Filozofia pre-kantiană nu vedea suficient această activitate a raţiunii şi de aceea accepta pretenţiile ei metafizice de a reflecta entităţile reale. Critica kantiană neagă faptul că se pot aplica concepte lucrurilor în sine, ele sunt aplicabile doar fenomenelor. Ideile transcendentale au doar o aplicare ordonatoare, nu constructivă. Dar în idealism există riscul să se admită că raţiunea se ocupă doar de ea însăşi, că gândirea nu cunoaşte imediat decât gândirea. Acesta este un aspect al criticii kantiene, dar mai există şi un altul.

Kant reprezintă un eveniment central în istoria filozofiei europene. Dar întreg spiritul filozofiei moderne se deosebeşte de filozofia Evului Mediu şi a Antichităţii. La Nicolaus Cusanus, la Descartes, în parte la Spinoza şi Leibniz, la Locke, Berkeley şi Hume începe să se manifeste o nouă tendinţă a gândirii filozofice. Raportul filozofiei moderne cu cea a Evului Mediu trebuie altfel înţeles decât se face de obicei. În general, se consideră filozofia Evului Mediu ca o filozofie creştină, cea a timpurilor moderne ca o filozofie necreştină, şi chiar anti-creştină. Dar mai curând realitatea este exact inversă: filozofia scolastică a Evului Mediu era greacă în temeiurile ei şi nu depăşea limitele gândirii antice, era o filozofie a obiectului, adică cosmocentrică. Or filozofia timpurilor moderne, din contră, devine filozofia subiectului, este antropocentrică, centrul ei de gravitate trece în om. Aceasta înseamnă că în Evul Mediu eliberarea prin Creştinism de puterea ce o are asupra noastră lumea obiectivă încă nu pătrunsese gândirea; în secolele următoare din contră, Creştinismul pătrunde

în gândire şi operează o lucrare ascunsă şi duce la autonomia omului şi a gândirii sale. Filozofia germană a eului, a subiectului are o bază creştină, constituie o temă creştină. O filozofie cu adevărat creştină nu poate exprima o dependenţă servilă a omului faţă de obiect, faţă de lume. Sf. Toma d'Aquino era cu siguranţă mult mai creştin decât Hegel, dar filozofia sa este de temă şi tendinţă mai puţin creştină decât a lui Hegel – fără să mai vorbim de Kant. Această filozofie adaugă unei filozofii pur elene un etaj superior teologic, care este contaminat de categoriile aristotelice. Metafizica scolastică e naturalistă. Bineînţeles, un alt spirit pătrunsese gândirea filozofică, mai ales la Sf. Augustin, care anticipează filozofia timpurilor moderne. La fel, în parte, Duns Scotus printre marii scolastici. După părerea lui, omul se ridică peste natură nu prin intelect ci prin voinţă; intelectul e determinat din afară, dar voinţa e auto-determinare[2].

Raporturile noastre cu filozofia secolului luminilor cer şi ele a fi revăzute, au fost prea mult influenţate de reacţia din epoca romantică. Filozofia acestui secol este o etapă importantă în istoria spiritului, în dialectica raţiunii şi nu trebuie identificată cu superficiala filozofie raţionalistă franceză din secolul al XVIII-lea. Epoca luminilor nu este aceeaşi cu raţionalismul, deşi acesta a avut un mare rol. Kant i-a dat o definiţie profundă. După el, omul în această epocă scapă din imposibilitatea de a gândi singur, adică, eliberat din scutece, începe să-şi folosească raţiunea[3]. Kant gândea

2 Vezi Landry: *Duns Scotus* şi Seeberg: *Die Theologie des Johannes Duns Scotus.*

3 Vezi Kant: *Populäre Schriften. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

că noi mai trăim încă, nu într-un veac străluminat, ci doar al luminilor. Dar acesta e un proces dialectic contradictoriu. În epoca luminilor raţiunea era pătrunsă de o aroganţă care o slăbea, se mărginea pe ea însăşi, atribuindu-şi o putere nelimitată. Nu numai că el, Kant, proclamă adevărul exprimat de *Aufklärung* contra supunerii prin autoritate, ci şi limitează această *Aufklärung*, slăbind principiul raţionalismului, eliberând sfera credinţei el nu admite pretenţiile raţiunii decât pentru sfera fenomenelor, dar nu pentru cea a numenelor. Omul nu se ridică în toată măsura lui decât atunci când ajunge la vârsta luminilor, adică atunci când începe să-şi folosească raţiunea într-o manieră independentă şi nu se mai încredinţează doar autorităţii altora; el îşi găseşte libertatea spiritului, care nu este altceva decât demnitatea chipului divin în om. Dar să renunţăm la repetarea acestui supărător loc comun: este raţionalism. Filozofia pe care doresc s-o expun în această carte nu este complet raţionalistă; va fi găsită chiar iraţionalistă; dar vreau să sper că este o filozofie „luminată", în sensul kantian al cuvântului. Ar fi de asemenea eronat să opui sensul comunitar libertăţii spiritului. Spiritul liber e un spirit comunitar, nu este izolat individual. Sensul comunitar nu poate fi decât liber. Va trebui să revizuim judecata noastră asupra lui Kant, să-l reînţelegem; dar aceasta implică şi critica lui Kant, deşi dintr-un punct de vedere diferit de cel de până acum.

Kant nega intuiţia în cunoaşterea metafizică. Contemplarea intelectuală presupune prezenţa obiectului; în această contemplare obiectul transcendent, lucrul în sine nu este însă prezent. Totuşi există la Kant o intuiţie a lumii numenale ca lume a

voinței. Admite numai cunoașterea metafizică de formă științifică și o supune îndoielii, îi descoperă iluziile. Dar de ce ar fi imposibilă o cunoaștere de alt gen, nesupusă criticii kantiene? Chiar la Kant există o cunoaștere de acest fel. El nu explică de ce cunoașterea lumii fenomenelor este adevărata cunoaștere științifică, câtă vreme ea nu are de-a face cu adevărata realitate. Nu numai dialectica transcendentală a rațiunii creează iluziile, dar și lumea fenomenală, cunoscută științific, este o lume iluzorie, după cum recunoaște filozofia Upanișadelor. Rezultă că, lumea cu adevărat reală (lucrul în sine) nu este cognoscibilă, iar lumea ne-reală (fenomenele) este. Kant admitea că nevoia metafizică este fondată în natura noastră, este profund înrădăcintă în rațiunea noastră. Dar Kant, ca să spunem așa, neagă experiența spirituală ca temei al unei posibile metafizici. Ar fi mai corect să spunem că aduce spiritualitatea la postulate morale practice, care întredeschid o altă lume. Kant nu voia să recunoască direct posibilitatea unei cunoașteri ne-conceptuale, spirituale, existențiale a numenelor. Avea dreptate doar în sens negativ, tot aparatul cunoașterii noastre prin concepte este aplicabil doar lumii fenomenelor. Este curios de constatat că în negarea unei contemplări intelectuale, independentă simțurilor exterioare, care îi părea posibilă doar ființelor superioare omului, Kant e aproape de Sf. Toma d'Aquino. De altfel, critica unei contemplări pur intelectuale mi se pare corectă. Dacă este posibilă o cunoaștere intuitivă, ea nu poate fi pur intelectuală, ci numai integrală, concretă, adică emoțională și volitivă. Gândirea și cunoașterea sunt întotdeauna emoționale și elementul emoțional

decide. Judecata presupune libertate și o alegere prin voință. Judecățile de valoare sunt volitiv – emoționale.

Greșeala fundamentală a lui Kant a fost recunoașterea experienței senzoriale prin care sunt date fenomenele, fără a recunoaște însă experiența spirituală prin care sunt date numenele. Omul rămâne sufocat în lumea fenomenelor, nu se poate smulge altfel decât prin postulatele practice. Kant considera că omul se înfățișează lui însuși ca fenomen, nu ca numen. Dar de unde vine neputința rațiunii sale? Rațiunea e dublă. Ea are cerințe metafizice și pretenții metafizice și, pe lângă aceasta, nu este adaptată decât cunoașterii din lumea fenomenelor, care sunt propria ei creație. Kant a exprimat această dedublare a rațiunii, trecerea prin această tragedie. Dar admițând postulatele metafizice pentru rațiunea practică, Kant recunoaște că poate avea o cunoaștere neintelectuală, dar volitivă și emoțională. Astfel, el admite foarte mult și creează o adevărată metafizică. Acest interes metafizic nu avea deloc un rol inferior față de interesul științific sau pur moral; existențial era chiar fundamental. Lumea numenală i se deschidea ca lume a libertății. El știe ce este lucrul în sine, dar din motive metodologice se preface că-l ignoră. Kant nu era fenomenalist. Nu era nici numenalist; făcea mare caz de lucrul în sine și în el își plasa toate speranțele. De aceea el nu putea fi idealist consecvent și refuza să i se dea numele de idealist. Criticii lui Kant au relevat, mai ales, contradicțiile din conceptul lucrului în sine. Solomon Maimonide a fost unul dintre primii. Iar în condamnarea lucrului în sine de către Fichte se manifestă profunda dialectică a idealismului german. Afirmația kantiană a lucrurilor în sine prezenta o mare dificultate și provoca destulă contradicție. Dar în evoluția sa ulterioară

filozofia germană a renunţat prea uşor la lucrurile în sine, şi acest fapt a avut consecinţe funeste. Dualismul kantian în care se dezvăluie un mare adevăr a fost înlocuit prin monism. Nu poate ajunge raţiunea singură la lucrul în sine, chiar ca un concept limită.

Ce este contradictoriu şi inadmisibil la Kant este faptul că el consideră lucrul în sine ca o cauză a fenomenelor, căci pentru el cauzalitatea e condiţia transcendentală a cunoaşterii doar a lumii fenomenelor. S-a atras atenţia adesea asupra acestui punct. Kant estompează diferenţa dintre formă şi conţinut. Acesta din urmă este dat prin lucrul în sine, dar forma este dată prin raţiune, prin conştiinţa transcendentală. Dar dacă lucrul în sine poate fi descoperit acest lucru este posibil, doar din partea subiectului, nu din cea a obiectului. Nu poate fi descoperit în spatele fenomenelor, a obiectelor. În spatele lor nu există lucruri în sine: se găsesc numai dincolo de subiecte; lucrurile în sine sunt fiinţele şi existenţa lor. Lucrul în sine nu este cauza fenomenului; lucrul în sine, dacă renunţăm la această denumire care nu este deloc fericită, este libertate şi nu cauză şi, printr-o anumită direcţie a ei înşişi ea creează lumea fenomenelor. Aşa gândea Fichte când vorbea de actul primitiv al eului. Vom vedea rezultatele la care a dus acestă gândire. Cel mai consecvent idealist a fost Hermann Coben pentru care nu exista decât gândirea şi ceea ce creează ea. În virtutea idealismului său consecvent, eul nu era fiinţa individuală, persoana; aceasta era eroarea impersonalismului, fundamentala greşeală a metafizicii germane. În plus, în intelectul divin care îndeplineşte actul cunoaşterii este uşor să negi

diferenţa dintre fenomen şi lucrul în sine. Kant nu era impersonalist, din contră, metafizica sa era personalistă. Dar greşeala lui a fost tocmai de a admite existenţa raţiunii pure şi a gândirii pure. Nu există gândire pură, gândirea e saturată de voliţiuni, de emoţii şi de pasiuni. Iar acestea în cunoaştere nu au numai un rol negativ, ci şi pozitiv.

Totuşi, nu aici e punctul principal: el se află în faptul că mereu Kant foloseşte greşit şi într-un fel contradictoriu cuvintele obiect şi obiectivitate. Pentru el, întotdeauna obiectivitatea e confundată cu realitatea şi veridicitatea. Tinde spre o cunoaştere obiectivă, vrea să fondeze cunoaşterea obiectivă. Nici transcendentul, după părerea sa, nu este liber de legătura cu actul denumirii obiectului. Kant, ca majoritatea filozofilor, încă nu descoperă acest adevăr aparent paradoxal – că „obiectivul" este tocmai „subiectivul" şi „subiectivul" – „obiectivul". Fiindcă subiectul este creaţia lui Dumnezeu, pe când obiectul este creaţia subiectului. Sensul pe care l-a dat Kant cuvintelor obiect şi obiectivitate contrazice filozofia pe care a fondat-o: a subiectului, a eului. Obiectivitatea s–a manifestat ca fiind identică datoriei universale. Dar această datorie, mai mult ca orice, mă convinge de exactitatea modului meu de a înţelege obiectivitatea. Mai mult, pentru mine e clar că datoria universală are o natură sociologică. Nu poate fi considerată imobilă conştiinţa transcendentală, ea este mobilă şi depinde de raporturile sociale ale oamenilor între ei. Aceste raporturi sociale nu aparţin doar lumii fenomenelor, ele aparţin şi lumii numenelor, vieţii primare, *Existenţei*. Conştiinţa transcendentală a lui Kant e foarte diferită de cea a lui Attila, lor li se

înfăţişează lumi complet diferite. *Dar mobilitatea conştiinţei transcendentale nu înseamnă negarea acestui fapt – că Logosul transpare în ea*. Gradul pătrunderii Logosului în conştiinţă depinde de treapta spirituală a oamenilor. Diferenţa dintre fenomen şi lucrul în sine nu se află în raportul dintre subiect şi obiect, ci chiar în lucrurile în sine, în treapta calitativă a ceea ce se numeşte fiinţă. Or obiectul nu poate scăpa condiţiei de fenomen.

2

Toată filozofia germană a fost grefată pe mistica germană şi în ea se poate descoperi acţiunea subterană a acestei mistici. Kant s-a îndepărtat de ea, dar Hegel a recunoscut-o, acordând lui Böhme o mare stimă. Mistica germană a adus o noutate în istoria spiritului. Mai întâi această noutate n-a avut nici o expresie filozofică. Rezultatele s-au manifestat în gândirea filozofică abia la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. Mistica speculativă a lui Eckhart şi a succesorilor săi încă era pe linia neoplatonică. Dar Jakob Böhme descoperă un nou mod de a simţi lumea. În sensul propriu al cuvântului, Böhme nu era neoplatonician, era străin tradiţiilor gândirii antice şi ale gândirii latine din Evul Mediu. Avea grefa Cabalistă. Noutatea la el era înţelegerea vieţii cosmice ca luptă pasionată a principiilor diametral opuse. În adâncul fiinţei , sau mai exact înaintea fiinţei, există un *Ungrund*, sumbru şi iraţional abis, libertate primordială. Ordinea cosmică eternă a gândirii antice şi latine se contopeşte într-un torent de foc. Dintre cei vechi, Heraclit este singurul gânditor de care se apropie Böhme. Pentru gândirea

latină, rațiunea, ca lumina solară, era la baza ordinii obiective a lumii, era și în subiectul cunoscător. Pentru Böhme la baza ființei se află un principiu irațional; libertatea primordială precede însăși ființa. Astfel este pusă noua temă a metafizicii germane; temă ce depășește limitele gândirii grecești. La aceasta se adaugă voluntarismul metafizicii germane. Este deja la Kant. Acesta afirmă întâietatea libertății, la fel Fichte. Actul primordial al eului este legat libertății care precede lumea, el se realizează pornind din *Ungrund*. De unde și cuvintele lui Goethe: *Im Anfang war die Tat* (La început a fost fapta). La Hegel, în ciuda panlogismului său, lumea nu poate fi așezată fără neființă. După expresia lui Kroner, Hegel a iraționalizat însuși conceptul, a introdus o pasionată luptă dialectică. Dar această conexiune cu tema pusă de Böhme apare mai limpede la Baader, Schelling, Schopenhauer. Ființa e irațională, dar omul e chemat să introducă în ea principiul rațional. Chiar în filozofia lui Hegel, Dumnezeu ajunge în om la conștiința de sine. La E. Hartmann, Dumnezeu, într-un elan inconștient și nebun, a creat durerea ființei, dar în om El ajunge la conștiința de sine[4]. Metafizica germană a raționalizat tema gnozei mistice a lui Böhme, în aceasta consta forța dar și slăbiciunea ei. De la început mistica germană a descoperit profunzimea divină în întemeierea de început a sufletului și în acest fel a transferat centrul de gravitate în subiect (Eckhart, Tauler). Astfel s-a creat o bază spirituală pentru filozofia subiectului, a eului și s-a găsit o posibilitate de a depăși filozofia antică și medievală, greacă și latină, orientată spre obiect. Când tema a

4 Vezi E. Hartmann, *Die Religion des Geistes*..

fost pusă în mod pur filozofic, a devenit inevitabil să se treacă prin dualismul ce nu existase la neo-platonicul Eckhart, dar care se găsea la Böhme. Acestei faze de evoluţie i-a corespuns filozofia lui Kant. Este analog cu trecerea, la Platon în gândirea greacă, prin dualism. Aşa cum, după Platon gândirea filozofică a încercat să învingă dualismul şi să treacă la monism, tot aşa în ceea ce a urmat după Kant s-a produs acelaşi proces, care tindea să depăşească dualismul şi să creeze sisteme moniste.

Prin dualismul lumii sensibile şi al lumii ideale, Platon a introdus o temă pe care filozofii greci ce au urmat s-au străduit s-o rezolve. Încă Aristotel, apoi Plotin şi neoplatonismul au voit să depăşească dualismul. Doctrina platoniciană a celor două lumii e transformată de Aristotel în doctrina monistă a unei singure lumi, în care se disting forma şi materia, actul şi puterea. Plotin e şi el monist; la el totul vine de sus prin căi de emanaţii. În sistemul monismului această lume e desfăşurarea unei alte lumi, care este imanentă. Platon consideră fiinţa ca un atribut al perfecţiunii, ca provenind din Bine, din Binele Suprem. Există în filozofia sa un viguros element etic, de aceea nu se poate numi ontologică în sensul strict al cuvântului. Dualismul şi orientarea morală întotdeauna merg împreună. Aristotel a construit o etică ce a influenţat şi pe Sf. Tomă d'Aquino, dar filozofia sa n-are orientare etică. Platon suferea de nedreptatea din lumea aceasta sensibilă; la Aristotel această suferinţă nu există deloc. La Plotin totul este absorbit de contemplaţia mistică. La neoplatonicienii Iamblichos, Proclos etc. există o încercare de restaurare mistică a păgânismului, ideile platoniciene devin zei. Pentru Platon, viaţa filozofului este

un exercițiu în vederea morții. Aristotel vrea să trăiască în această lume și în viața acestei lumi să aibă o confirmare a lumii superioare. Forma, actul constituie elementul superioare acționând în inferior, în materie, în putere. S-ar putea spune că Aristotel a fost un Hegel al filozofiei grecești, iar Plotin – Schelling al ei. Și ei au mers de asemenea de la dualismul platonician la monism. Nu se pot nega meritele lui Aristotel, nici importanța lui Plotin, cel mai mare filozof mistic, dar dezvoltarea platonismului spre monism a fost o soluție greșită a problemei, unitatea n-a fost atinsă.

Creștinismul a depășit și el dualismul lui Platon, dar recunoștea starea decăzută a acestei lumi și deci necesitatea trecerii prin dualism. În gândirea creștină apărea un element nou eshatologic care nu este suficient dezvăluit, dar care face imposibil orice monism în limitele acestei lumi obiectivate. Filozofia lui Platon era o filozofie generică (de genul *eidos*). De aceea problema persoanei și a individualității n-a fost pusă în limitele acestei filozofii. Platon era tulburat de multiplicitatea și de mobilitatea lumii sensibile. Dar mai supărătoare sunt obstacolele ei, necesitatea și impersonalitatea ei. Unitatea monistă nu este accesibilă pornind de la obiect și trecând prin obiect; e posibilă doar prin subiect și în subiect. Ca și Platon, Kant pleacă de la dualismul fenomenului și al lucrului în sine și, pentru o altă perioadă speculativă, de la dualismul naturii și al libertății. Acestea sunt temele dezvoltate de marii metafizicieni germani. Repet, s-a produs un proces de gândire analog celui produs la greci și care a fost o dezvoltare în sensul unui fals monism. Era îndepărtat lucrul în sine; subiectul, eul, eul universal devenea creatorul lumii. S-ar putea spune că metafizica

idealistă post-kantiană a admis subiectul transcendental ca lucrul în sine. S-a produs o personificare a „conştiinţei în general". Cum spune Hartmann, lucrul în sine nu este înaintea, ci în urma conştiinţei. Pe această bază apare o nouă metafizică. Idealismul german al lui Kant şi al altora se deosebeşte de cel al lui Platon, se transpune în subiect, în lăuntric. Ceea ce constituie esenţialul gândirii este cunoaşterea ideilor (şi nu ideile). La Platon ideile prefigurează lumea sensibilă, la Kant eul are acelaşi rol pentru lumea sensibilă. Cunoaşterea condiţiilor transcendentale ale cunoaşterii devine pentru idealiştii germani cunoaşterea metafizică a fiinţei. Kant nu tindea spre o cunoaştere totală a naturii, pentru el lumea ca tot nu este dată în experienţă; Hegel şi Schelling aspirau la această cunoaştere.

La Kant şi la Fichte există o puternică predominare a principiului moral. Cunoaşterea morală de sine e la baza logicii lui Kant. Obligaţia morală creează eul. Absolutul e în această obligaţie. Omul e liber nu atât pentru că aparţine naturii, dar ca aparţinând raţiunii practice. Moralitatea nu depinde de obiect. Metafizica idealistă germană nu se ocupă de obiect, nici de lume, nici de fiinţă, ci de subiect, de raţiune, de gândire, de datorie. Monismul lui Fichte e un panteism etic: Fichte vrea să transforme lumea. La Kant metafizica libertăţii e dualistă, la Fichte devine monistă. La el nu mai sunt două lumi ca în gândirea indiană, ca la Platon, ca la Kant. Există doar o lume, prin eul universal. Libertatea de gândire nu există decât în fiinţele raţionale. Actul spiritului de care suntem conştienţi e numit libertate. Libertatea decurge doar din conştiinţă. Fichte afirmă

suveranitatea conştiinţei. Lumea nu există decât în ordinea necesităţii. Voinţa mea e primordială, trebuie să acţioneze prin ea însăşi. Dar în opoziţie cu monismul său, eul lui Fichte vede în lume o activitate reciprocă de voinţe autonome, independente. Pentru metafizica germană, spre deosebire de cea latină, raţiunea în sine este în fond iraţională. La Fichte eul îşi opune lui însuşi non-eul şi astfel capătă un conţinut. Imaginaţia (*Einbildungskraft*) produce obiectele empirice.

Dar natura nu este decât un obstacol pentru eu. Raportul eului individual, empiric, cu eul absolut rămâne neînţeles. Aici e punctul slab al monismului lui Fichte. Care eu îndeplineşte actul primordial? Fichte confundă creaţia lumii prin Dumnezeu cu actul omului. Nu distinge deloc infinitul bun de infinitul rău. Nesfârşita aspiraţie: iată ultimul cuvânt al lui Fichte. Spiritul este în măsura în care se realizează. Conştiinţa se bazează pe intuiţia actului.[5]

Pentru Schelling, gândire şi fiinţă sunt identice. Cel mai interesant pentru dialectica gândirii după Kant este în primul rând Schelling.[6] Cunoaşterea nu poate fi bazată pe obiect. Obiectul nu există decât pentru subiect, pentru cunoaştere, obiectul şi subiectul există unul pentru altul. Necondiţionatul nu poate fi un lucru: stă în absolut. Eul precede opoziţia subiect – obiect. Fenomenul e condiţionat de eul non-eu. Absolutul nu este fenomen, nici lucru în sine. Esenţa eului e libertatea. Aceasta este începutul şi sfârşitul întregii

5 Nu este vorba aici de acel Fichte din perioada (scrierii) *Anweiaung zum seligen Leben*, (a cărei traducere a apărut în 1944 în colecţia *Philosopie de l'Esprit*).

6 În particular a sa *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*.

filozofii. Conceptul se raportează numai la obiecte. Eul nu este dat în concept. Contemplaţia intelectuală nu este îndreptată către obiect. Eul e singur, nu există pentru el alt eu. Eul, principiu fundamental al filozofiei, este Dumnezeul absolut. Kant a scris *Critica raţiunii pure* dar n-a deschis un drum care să ducă la altă metafizică a raţiunii. La Fichte, Schelling, Hegel, raţiunea devine divină. Numai aşa dualismul trece la monism. Dar eul absolut nu este transcendent; transcendentă ar fi o ieşire din eu. Metafizica dogmatică vedea realitatea în non-eu, nu în eu. De la Kant se poate vedea realitatea metafizică doar în eu. Lucrul în sine nu este obiect, e subiect, şi din acest motiv nu este lucru. La Schelling sursa cunoaşterii de sine e în voinţă. Fără contemplaţie nu am cunoaşte mişcarea. Libertatea se cunoaşte numai prin libertate. Eul nu poate deveni eu decât prin tu. Schelling, filozof prin intermediul contemplării estetice, trece de la filozofie la *Naturphilosophie*, unind în acest fel *Critica puterii de judecare* a lui Kant, cu *Doctrina ştiinţei* a lui Fichte. Kroner are dreptate când spune că în Schelling, Spinoza a învins pe Kant. Tendinţa monistă duce spre Spinoza.

Hegel e idealistul cel mai consecvent şi în el idealismul trece la un realism aparte. Vrea să revină la realitate şi la concret prin dialectica conceptului. El transpune dinamismul vieţii în gândire şi concept, dă o nouă viaţă legii identităţii. La el, o contradicţie gândită e o contradicţie depăşită (*Aufhebung*). Mişcarea este contradicţia vie. „Numai ideea absolută este fiinţă, viaţă fără sfârşit, adevăr care se cunoaşte şi întregul adevăr"[7]. Raţiunea este adevăr care se descoperă sieşi.

7 Vezi Hegel: *Logica*, partea a doua, secţiunea a treia, capitolul III.

Pentru Hegel, idealismul filozofic constă în a nu recunoaşte finitul ca existent adevărat. Libertatea devine adevărul necesităţii. Raţiunea lui Hegel nu este raţiunea lui Kant. Gândirea, conceptul devin viaţa dialectică a Divinităţii, a Spiritului universal. Logica devine ontologie. Logica hegeliană studiază pasiunile trăite prin concept, studiază misterul conceptului. Primul în istoria gândirii umane, Hegel aduce dinamismul în logică, rupe cu domnia milenară a logicii aristotelice. În Hegel nu există nici cel mai mic dualism, dar la el contradicţia e legea gândirii şi a fiinţei. Înaintea lui Hegel, filozofia nu ignora dialectica, ea se găsea la Platon, Nicolaus Cusanus, Kant. Heraclit cunoştea deja antinomia. Antinomia, contradicţia nu sunt absolut deloc slăbiciunea raţiunii, din contră sunt o mare cucerire a raţiunii, graţie stabilirii limitei. *Docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus e o cunoaştere superioară. Dialectica contradicţiilor se găseşte la Zenon, Heraclit, Platon, Nicolaus Cusanus, la Jakob Böhme, Hamann, Kant. Dar spre deosebire de Nicolaus Cusanus şi Kant, la Hegel identitatea contrariilor e atinsă prin desfăşurarea dialectică. El introduce aici o noutate. Filozofia hegeliană e o filozofie a spiritului. Este afirmată întâietatea spiritului asupra naturii. În ea există o putere a spiritului. Spiritul este unitatea subiectului şi a obiectului, a eului şi a naturii, a gândirii şi a judecăţii. Pentru monismul hegelian este esenţial că spiritul se organizează pe sine ca religie, artă, stat, suflet, natură. De aceea pentru el există spiritul obiectiv, iar eu aici văd greşeala principală a lui Hegel şi a doctrinei moniste a spiritului. Kroner insistă asupra faptului că Hegel iraţionalizează conceptul şi astfel introduce iraţionalul în istoria gândirii filozofice.

Dialectica e neliniştea şi viaţa conceptului. Dar neliniştea încetează, contradicţia e depăşită, procesul dialectic ia sfârşit printr-o sinteză superioară.

Or aici a eşuat Hegel. În dialectică se dezvăluie mişcarea proprie a gândirii, dar se împlineşte în limitele lumii acesteia obiective. Contradicţia dispare, dar nu duce la sfârşitul acestei lumi. Kroner neagă totuşi faptul că Hegel a fost un panlogist. Totul este spirit, lumea se spiritualizează. Pentru universalismul hegelian adevărul este un tot şi propoziţiile izolate sunt adevărate doar ca parte a totului. Spiritul se opune naturii. Raţiunea absolută poartă în sine contrariul său. Absolutul depăşeşte opoziţia dintre interior şi exterior. Contrariile sunt identice. La Hegel se produce o auto-alienare a spiritului şi acest lucru e poate cel mai remarcabil la el. Dar monismul universal hegelian ar eşua în faptul că la el absolutul se realizează sub forma unei necesităţi absolute. De aceea Hegel poate spune ce vrea despre libertate, nu o cunoaşte. Hegel afirmă identitatea spiritului şi a filozofiei sale, filozofia hegeliană. Este cel mai redutabil orgoliu filozofic pe care îl cunoaşte istoria filozofiei. Kroner vorbeşte de caracterul eshatologic şi profetic al idealismului german: este ceva adevărat aici. În metafizica germană există un scop, un efort către o împlinire finală. Dar această împlinire e gândită într-o manieră imanentă, în limitele acestei lumi în care se dezvoltă definitiv spiritul, pe calea evoluţiei dialectice. Păcatul fundamental al acestei metafizici idealiste consta într-un monism imposibil între limitele lumii noastre căzute în anti-personalism, în falsa concepţie despre libertate. Kant vedea mai corect datorită dualismului său, metafizicii libertăţii lui, personalismului său etic. Pentru Hegel ideea este superioară în toate; dar peste idee este fiinţa vie.

Pentru Hegel istoria e peste totul, istoria în care se manifestă mersul victorios al spiritului universal. Studiază viclenia rațiunii în istorie; nu înțelege conflictul dintre persoană și istorie, pentru el istoria e fără tragedie; el este optimist.

Mai există o altă concluzie, pe care o extrage Schopenhauer din Kant. El păstrează lucrul în sine de la Kant și-n aceasta are dreptate. Înțelege altfel obiectivarea, nu în mod optimist și evoluționist, și-n aceasta are de asemenea dreptate. Dar ajunge la monism pe o cale opusă, la un monism de tip hindus; ca și gândirea hindusă nu înțelege deloc istoria. Filozofia indiană e monistă în măsura în care afirmă că pluralitatea lumii de aici e iluzorie.[8] Este un monism de alt tip decât al lui Hegel. Hegel e tipic european, unește spiritul german și cel elenic. Idealismul german dezvoltă tema kantiană în sensul unei metafizici moniste și manifestă un geniu filozofic creator; neo-kantianismul din contră dezvoltă completa negare a metafizicii și, sub influența scientismului din epocă, destăinuie decadența puterii de creație filozofică. Dar în fond toți îl „desfigurează" pe Kant, nimeni n-a fost fidel metafizicii kantiene a libertății, care implică dualismul. Hermann Cohen, cel mai consecvent și mai extrem neo-kantian, afirmă panmetodismul, la el adevărul fiind metodă și ideea fiind datorie. Un alt neo-kantian, Rickert, neagă dualitatea lumii, recunoscută de Platon și Kant. Dar există mult adevăr în doctrina sa conform căreia cunoașterea e mai ales evaluare și numai judecata de valoare poate fi falsă sau adevărată. Pentru el *a priori* este o formă a rațiunii cu o semnificație

8 Trebuie să facem precizarea că în filozofia hindusă erau și sisteme pluraliste. Dar monismul era dominant. Vezi R. Grousset: *La philosophie indienne*.

transcendentală și nu o realitate psihică. Aceasta aparține neokantianismului, dar până la urmă, filozofia valorilor devine o nouă scolastică și există în ea ceva sterilizant. Fenomenologia riscă și ea să se convertească într-o scolastică de același gen. S-a afirmat despre Kant că nu a fost metafizician, că a redus filozofia numai la teoria cunoașterii și la etică. Această gândire cere o revizuire categorică. La Kant motorul a fost metafizica, el vroia să apere lumea libertății de puterea lumii fenomenale.

Dualismul lui Kant nu poate fi depășit prin ideea monistă a dezvoltării universale a spiritului. Spiritul (numenul) nu se descoperă și nu se dezvoltă în procesul universal și istoric (fenomene) continuu, neîntrerupt, ci doar irumpe în lumea fenomenală „obiectivă", și atunci libertatea spiritului răstoarnă necesitatea lumii. Kant se contrazicea, dar în fond, avea mai multă dreptate decât Fichte, Schelling și Hegel. Evoluționismul (chiar spiritual, nu numai naturalist) e la fel de fals ca și monismul. Optimismul acestui monism evoluționist nu este deloc justificat prin realul proces universal și istoric. Nu există spirit obiectiv ci numai o obiectivare a spiritului, ceea ce înseamnă o deformare, o auto-alienare, o adaptare a acestui spirit la datul cosmic al lumii. Spiritul care este libertate se obiectivează în procesul istoric, în civilizație, dar nu se descoperă, nu se manifestă în existențialitatea sa. Focul creator al spiritului se răcește. Obiectivarea e o răcire. Vom vedea că dualismul lui Platon și, mai ales, dualismul lui Kant pun o problemă eshatologică: monismul nu este posibil decât în perspectiva eshatologică. Există trei moduri de a depăși dualismul și de a atinge unitatea. Sau consideri lumea fenomenală, sensibilă, multiplă,

mobilă ca iluzorie; adevărata cunoaştere nu poate fi decât cunoaşterea lui Brahman, şi această cunoaştere e posibilă pentru că Atman, subiectul cunoaşterii, este identic lui Brahman. Sau consideri că lumea spirituală, numenală se desfăşoară şi se dezvoltă în această lume fenomenală; natura şi istoria sunt etape în descoperirea ce o face spiritul asupra lui însuşi. Dar acesta e un evoluţionism metafizic ce se poate transforma în materialism. Sau vezi numai breşele făcute de spirit şi libertate în această lume fenomenală, adică refuzi să-i admiţi un proces continuu, vezi o întrerupere, uneşti unitatea monistică sfârşitului acestei lumi a fenomenelor şi Împărăţiei lui Dumnezeu. Aici, în acest mod de gândire şi trăire, sfârşitul lumii şi venirea acestei Împărăţii nu sunt gândite numai ca fiind într-un dincolo; atingem sfârşitul în orice act creator al spiritului, Împărăţia lui Dumnezeu vine imperceptibil, numenul acţionează în fenomene, dar aceasta nu este o neîntreruptă evoluţie şi nu este supusă unei necesităţi dirijate de o lege. Primele două maniere de a depăşi dualismul mi se par defectuoase, numai a treia este adevărată. Monismul este o erezie monofizită, negarea existenţei a două naturi, a două principii, a lucrării lui Dumnezeu şi a unui act creator uman care răspunde lui Dumnezeu. Credinţa nu este posibilă decât admiţând dualismul lumii văzute, care constrânge, şi al lumii nevăzute, lume deschisă libertăţii. Prin Kant au fost date fundamentele unei adevărate metafizici. În afirmaţia idealismului german, după care Dumnezeu este datorie, iar procesul universal şi istoric este devenirea lui Dumnezeu, există, cu toată eroarea religioasă şi metafizică a acestei doctrine, o

parte de adevăr. Este adevărat că Dumnezeu este valoare supremă, absolut superioară, adevăr, frumusețe. Dumnezeu nu este realitatea în același sens și același mod ca realitatea lumii naturale. El este spirit și nicidecum ființă.

3

De la Kant la Max Stirner, la Marx și la Nietzsche, trecând prin Hegel și Feuerbach, Germania secolului al XIX-lea a produs geniala dialectică a idealismului. Nu a fost numai o dialectică logică, un simplu proces de gândire, ci a fost un proces viu, existențial, desfășurat printr-o multitudine de contradicții. Filozofia kantiană e o revenire la filozofia eului, a subiectului, opunându-se filozofiei lumii, a obiectului; ceea ce implică dualismul fenomenului și lucrului în sine, ordinii naturale și libertății. Fichte se adâncește în subiect și actul său creator; e îndepărtat lucrul în sine, eul e reprezentat ca Eu Divin și subiectul atinge monismul. Kant face deosebire între ființă și datorie. La Fichte datoria absoarbe ființa. Din contră, la Schelling și Hegel datoria e absorbită. Schelling (în ultima sa filozofie) revine spre obiect, spre Spinoza. Dialectica subiectului și obiectului la Hegel atinge apogeul, descoperă devenirea ca identitate a neființei și ființei. Conceptul devine ființa unică, supraviețuiește agitației vieții și pasiunilor dialectice. Procesul universal este dezvoltare dialectică, permite spiritului să se descopere. De aceea realitatea e rațională și numai raționalul este realitate. E un monism ce nu se mai poate numi filozofia eului, a subiectului. Spiritul universal absoarbe complet persoana, o transformă în instrumentul său. Viclenia rațiunii folosește în istorie

persoana umană şi orice cale individuală. Hegel tinde spre concret şi a atins culmile abstracţiei în care existenţa umană dispare. El nu face loc cu adevărat concretului decât în *Fenomenologia Spiritului.*

Pe o cu totul altă cale porneşte Schopenhauer de la Kant. Mai întâi, rămâne fidel dualismului kantian al fenomenului şi lucrului în sine. Dar prin subiect descoperă singurul principiu metafizic al voinţei şi în acest mod ajunge la monism, în care dispare omul ca personalitate, individualitate. Filozofia lui Schopenhauer e mai concretă din cauza contradicţiilor extreme: ea nu suportă critica logică, tocmai din cauza existenţialităţii sale mai profunde. Dar Schopenhauer e în afara drumului parcurs de idealismul german. Suprasaturată de sistemele metafizice, Germania cunoaşte apoi o reacţie violentă a gândirii contra metafizicii în general, ea revine către realitate, o realitate concretă care dispăruse, o realitate chiar materială. Hegelianismul trece dialectic la contrariul său şi creează materialismul dialectic. A fost posibilă trecerea de la Hegel la materialism; aceeaşi trecere nu s-ar fi putut face pornind de la Kant. Au apărut Feuerbach, apoi Marx, pornind tot de la Hegel. Filozofia subiectului, care a afirmat întâietatea conştiinţei asupra fiinţei, duce la afirmarea primatului fiinţei asupra conştiinţei şi la extremul obiectivism. Aşa s-a realizat dialectica destinului gândirii. Feuerbach avea nostalgia omului dispărut. În antropologia sa a avut presentimentul unei posibilităţi a filozofiei existenţiale[9]. Nu numai că înclinaţia materialistă a lui Feuerbach nu este necesară antropomorfismului său, dar contrazicându-l evident este o ameninţare, pentru o nouă dispariţie a omului.

9 Vezi în special: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.*

Omul poate dispărea în idee, în concept, în gândirea abstractă, dar mai mult, în materie, într-o societate determinată economic, în viața speciei. La Feuerbach religia umanității e o religie a speciei nu a persoanei.

Cu Max Stirner dialectica atinge maximum de individualism și de anarhie. Filozofia eului devine zeificarea eului izolat. Stirner se revoltă contra ideii de umanitate, contra puterii speciei asupra individului. Întreaga lume e proprietatea unicului și nu este nimic peste unic, iar acesta refuză să fie parte din orice, parte din lume și societate, nu există nimic care să nu-i aparțină. Există o mare parte de adevăr aici, dar exprimat într-o falsă și slabă filozofie. La Stirner se pot găsi motive din mistica germană, ecouri din doctrina Renașterii asupra omului ca microcosmos și dezvoltarea până la limita extremă a unui aspect din idealismul german. Fichte vorbea de eul de la începuturi, suveran, neindividual, universal. Stirner identifică definitiv eul individual – eului universal și vorbește de caracterul său primordial și suveran, de refuzul de a se supune la orice și oricui. Eul, care nu vrea să cunoască alt eu, fie că este vorba de Eul Divin, fie de alte euri umane, ajunge sigur la Stirner, acesta e un inevitabil moment dialectic. Gândirea trebuia să treacă prin această experiență, era una din limitele ei. Dacă nu există Dumnezeu, eul este Dumnezeu, nu eul în general, nici omenirea în eul meu, ca la Feuerbach, ci eul meu izolat și unic. Dincolo e abisul. Dar pe ce se bazează pretențiile acestui eu? El nu se manifestă decât ca fenomen natural, dependent complet de mediul natural și social, ca parte infinitezimală a acestei lumi. Anarhismul lui Stirner e suspendat în vid.

Într-o cu totul altă direcţie a avut loc dezvoltarea dialectică de la Hegel şi Feuerbach la Marx, nu către un individualism limită, ci spre un colectivism maximum. Lumea muncii, colectivitatea socială e recunoscută ca unică şi totul este considerat ca proprietate a sa. La Stirner personalităţile umane concrete au dispărut în pretenţiile universale ale Unicului, individualismul limită absoarbe individul care pierde orice sprijin. Nu e nici o diferenţă între a spune că nu există nimic şi nimeni în afară de mine însumi şi a spune că nu exist. La Marx persoana umană concretă a dispărut în pretenţiile universale ale colectivităţii sociale, ale societăţii perfecte a viitorului. Şi unul şi celălalt sunt antipersonalişti. Aşa se revelă spiritul antipersonalist al lui Hegel şi al monismului; Marx a pornit de la umanism şi primele lui teme sunt umaniste; în primele lucrări se revoltă în numele demnităţii umane contra procesului de dezumanizare propriu capitalismului. Dar mai târziu, umanismul lui Marx trece la antiumanism.

Cea mai extremă, cea mai îndrăzneaţă manifestare a acestui fenomen a fost filozofia lui Nietzsche. Apariţia ei este importantă nu numai ca fenomen de gândire, dar şi ca fenomen existenţial în istoria umanităţii europene. Nietzsche a fost un om rănit de tema creştină, dar se îndepărtează de morala evanghelică şi de morala umanistă, predică morala stăpânilor, se răzvrăteşte contra universalismului logic şi obligaţiei morale universale, contra dictaturii logicii şi a eticii, zeifică forţa vitală şi voinţa de putere. Descoperă lumea dionisiacă, lumea pătimaşă şi tragică ce nu voieşte să cunoască fericirea ca „cei din urmă oameni". Nietzsche vrea să fie exclusiv omul acestei lumi, fidel pământului.

Dar tema lui e religioasă şi gândirea sa este determinată de pasiunea religioasă. Ideea supraomului este o idee de ordin religios, în ea dispar Dumnezeu şi omul şi apare un al treilea. Aşa se realizează dialectica umanismului trecând la perioada sa de luptă contra lui Dumnezeu. Este ceea ce ne demonstrează într-un mod genial Dostoievski, la care apare deja tema lui Nietzsche. Important din punct de vedere filozofic e faptul că la Nietzsche atitudinea faţă de adevăr se schimbă radical. Adevărul e construit prin voinţa de putere, este o criză a ideii de adevăr căreia filozofii îi rămăseseră credincioşi. Pragmatismul a banalizat şi popularizat ideea lui Nietzsche despre adevăr, privit ca rezultat în lupta pentru putere, ca instrument de forţă vitală. Este foarte important de constatat, spre înţelegerea lui Nietzsche, că el nu tindea la realizarea, la victoria finală a voinţei de putere, voinţa lui de putere nu creează imperii; dorea doar să trăiască ascensiunea şi extazul în lupta pentru putere. Mai apoi se putea produce pierzania. Pateticul lui se lega de *amor fati*.

Dar în dialectica gândirii germane din secolul al XIX-lea, Fichte, Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche erau antipersonalişti, deşi în diverse feluri, ei nu au putut salva valoarea persoanei. Nu se poate nega genialitatea acestei gândiri şi importanţa sa existenţială. Aceasta era o înflorire a ereziei monofizite, admiterea unei singure naturi şi a unui singur principiu, absorbţia omului, a persoanei umane în eul universal, dezvăluindu-i-se pe sine ca spirit universal, ca neam uman, Unic, colectivitate socială, supraom şi voinţa lui de putere. Această gândire pregătea căile unei filozofii existenţiale şi personaliste, dar nu o putea constitui încă: se găsea în alt moment dialectic. Meritul său e apropierea de problemele finale şi

atingerea, simțirea eshatologiei. Întoarcerea la Kant, care s-a produs apoi cu neo-kantienii, a fost trecerea într-o zonă medie, a fost un fenomen puțin important, care reflecta predominarea scientismului, pe când la Kant s-a dezvăluit posibilitatea unei filozofii existențiale și personaliste, care era singurul mod de ieșire din criza gândirii filozofice. Sub criza acestei gândiri este ascunsă criza vieții. Se va vedea că prin expresia *filozofie existențială* nu înțeleg filozofia lui Heidegger, nici a lui Jaspers, pe care-i stimez, dar filozofiile lor nu le consider ca filozofii existențiale.

La filozofii francezi din secolul al XIX-lea nu există profunzimea metafizică, nici imaginația filozofică creatoare a filozofilor germani. În gândirea franceză nu s-a dezvoltat o atât de genială dialectică, această gândire e mai fragmentară și individuală, nu atinge problemele limită, finale, nu este eshatologică, în ea nu se întredeschide privirilor noastre destinul viu al omului. Dar există la gânditorii francezi o mai mare finețe psihologică, la ei nu sunt aceleași abisuri, ei nu se află sub puterea vrăjii moniste, la ei se exprimă mai mult tendințele personaliste (comparați Maine de Biran cu Fichte, sau în alt domeniu Proudhon cu Max Stirner și Karl Marx). Filozofia franceză din secolul al XIX-lea a pus, mai ales, problema libertății pe care nu a înțeles-o ca Hegel, care o considera rodul necesității. Această filozofie este mai mult antropologică decât cosmologică. Maine de Biran, elvețianul Secrétan, Renouvier, Lequier, Boutroux luptă contra determinismului și apără filozofia libertății. Din când în când, ca urmare a tendinței antropologico-psihologice, problema libertății e confundată cu problema școlii tradiționale a liberului arbitru. Dar independența omului este apărată în fața

necesităţii cosmologice. Metafizica germană îşi reprezintă viaţa ca un mister cosmic. În acest mister persoana umană dispare uşor. Filozofia franceză este mai aproape de Kant, deşi adesea acesta e înţeles într-o manieră prea psihologică. Determinismul universal al lui Hegel, în care sunt identice libertatea şi necesitatea, îi este străin acestei filozofii. Renouvier a criticat hegelianismul cu un spirit deosebit de pătrunzător. În măsura în care filozofia franceză e raţionalistă, raţionalismul său e mărginitor. Nu se produce iraţionalizarea raţiunii ca la Hegel. Gândirea filozofică franceză păstrează echilibrul căii de mijloc. Nici Stirner, nici Marx, nici Nietzsche nu s-ar fi putut naşte în Franţa. Critica filozofilor francezi făcută libertăţii este adesea justă, dar nu se simte în ea realizarea unui destin. La Heidegger se simte ceva fatal. La Bergson nu.

Geniul englez s-a exprimat mai ales în literatură şi poezie, nu şi în filozofie. Problemele limită şi abisurile limită s-au desfăşurat numai în gândirea germană şi rusă. Dar tendinţa rusă spre o filozofie limită şi eshatologică s-a manifestat mai puternic la marii scriitori ruşi decât la filozofii de profesie. Ea se poate găsi la Dostoievski şi Tolstoi, în vâltoarea nihilismului rus, la Leontiev, Feodorov, Soloviov (la acesta într-o formă amestecată), la câţiva gânditori de la începutul secolului XX. Gândirea noastră creatoare filozofică avea o culoare religioasă, exprima nostalgia împărăţiei lui Dumnezeu, imposibilitatea împăcării cu lumea aceasta. Problemele fundamentale nu erau ale teoriei cunoaşterii, ale logicii, ale metafizicii abstracte, ci ale filozofiei istoriei, filozofiei religiei, ale eticii. Se pot descoperi temele specific ruseşti – consider ca teme de acest gen pe

cea a Divino-umanităţii şi tema eshatologică, tema sfârşitului istoriei. Critica acerbă a raţionalismului e legată de înţelegerea cunoaşterii ca act al spiritului integral la care iau parte toate forţele spirituale din om, nu numai din omul individual ci şi din omul comunitar. La filozofia istoriei s-a adăugat problema specific rusă a conflictului personalităţii cu istoria lumii şi cu armonia lumii. Această temă a fost exprimată cu genialitate de Dostoievski. Problema teodiceii e prezentă în toată gândirea rusă, domină sufletul rusesc, ea se poate găsi în anarhismul şi socialismul rus. Polul opus este înăbuşirea personalităţii în etatismul rusesc şi în formele pe care le-a luat marxismul rus. La Bielinski exista totodată şi o revoltă a personalităţii contra spiritului din lume şi a istoriei lumii, a armoniei lumii şi o nouă supunere a personalităţii faţă de societatea armoniei sociale viitoare. Ideea despre Divino-umanitate, dezvoltată mai ales de Soloviov şi de filozofia religioasă de la începutul secolului XX, înseamnă o compenetraţie şi o unire a două naturi, natura divină şi natura umană, salvându-se deosebirile şi autonomia lor. Doctrina Divino-umanităţii implică aceeaşi măsură între Dumnezeu şi om, o prezenţă în om a principiului divin, dar neadmiţând totuşi o identitate monistă. Procesul teandric nu s-a produs numai în persoana Dumnezeului-om, el trebuie să se realizeze şi în omenire, în societatea umană. La Soloviov, doctrina Divino-umanităţii avea un caracter prea evoluţionist şi optimist; ea era prea puţin eliberată de influenţele lui Hegel şi Schelling. Dar acesta este doar un fapt accidental. Însăşi cunoaşterea poate fi înţeleasă ca proces Divino-uman în care acţionează două principii.

Iar aceasta va fi diferită de concepţia monistică a cunoaşterii după care ar fi sau un proces divin (Fichte, Schelling, Hegel) sau, mai curând, un proces exclusiv uman (pozitivism). Şi în gândirea rusă s-a pregătit posibilitatea unei filozofii existenţiale. Problematica lui Dostoievski, antropologismul său au aici cea mai mare importanţă.

4

Descoperirea raţiunii de către filozofia greacă a fost un eveniment considerabil în istoria cunoaşterii. Omul a descoperit în el însuşi forţe care mai înainte dormitau; el pune stăpânire pe raţiunea sa şi astfel aceasta devine independentă. Viaţa emotivă a omului depindea de impresiile pe care le primea din lumea sensibilă, gândirea era sub puterea exclusivă a concepţiei mitologice despre lume şi a tradiţiei. Or raţiunea se eliberează şi eliberează, îmbogăţeşte omul şi în acelaşi timp îl sărăceşte. Filozofia a crezut că raţiunea îl ridica până la lumea ideilor, la lumea numenelor, Kant însă se îndoia de aceasta. Dar aproape toţi filozofii au rămas credincioşi convingerii că a cunoaşte e un act pur intelectual, că există o raţiune universală, că întotdeauna raţiunea este un singur şi acelaşi lucru, şi întotdeauna e fidelă naturii sale. În realitate, cunoaşterea poartă un caracter emotivo-pasionat, e o luptă spirituală pentru sensul vieţii; nu-i deloc în cutare sau cutare direcţie şi şcoală, ci se găseşte la orice adevărat filozof, chiar dacă acesta nu o mărturiseşte. Cunoaşterea nu este o repetare rece a realităţii. Importanţa filozofiei e determinată de tensiunea pasionată a omului-filozof

prezent înapoia cunoaşterii, prin tensiunea voinţei către adevăr şi sens. Omul întreg cunoaşte. Dilthey, unul din predecesorii filozofiei existenţiale, spune, şi are dreptate, că gândirea e o funcţie a vieţii. Omul întreg şi nu raţiunea creează metafizica. Nu trebuie afirmată autonomia intelectului, ci autonomia spiritului, autonomia fiinţei ce cunoaşte ca fiinţă întreagă. Gândirea nu poate fi separată de cel care gândeşte, acesta nu poate fi rupt de experienţa colectivă a fraţilor săi întru spirit. Fiinţa cunoscătoare în rezultatul cunoaşterii poate atinge răceala obiectivă a expresiei, dar aceasta e un proces secundar de obiectivare, primordială este intuiţia omului ca existent, aflător în plenitudinea existenţei. Omul cunoaşte mai mult emotiv decât intelectual şi e o totală eroare să se gândească – cunoaşterea emotivă e „subiectivă" în sensul impropriu şi cunoaşterea intelectuală „obiectivă" în sensul propriu, oricum aici e o terminologie inexactă. Pătrunderea în obiectul cunoaşterii, în orice caz, are un caracter mai mult emotiv decât intelectual. Intuiţionismul lui Bergson şi Scheler n-are un caracter intelectual, nici a lui Schelling – nu mai spun de Nietzsche. Cunoaşterea pur intelectuală şi discursivă creează o lume obiectivată fără contact cu realitatea. Rolul decisiv în cunoaştere nu aparţine procesului logic al gândirii – care are caracterele de instrument şi nu domină decât pe jumătate – ci tensiunii emoţionale şi volitive legate spiritului total, integral. Cunoaşterea este creaţie şi nu reflectare pasivă a obiectelor, iar orice creaţie include în sine cunoaşterea. Intuiţia nu este doar viziunea obiectului, ci şi pătrunderea creatoare în sens. Mai mult chiar, existenţa sensului implică o stare creatoare a spiritului.

Filozofia fenomenologică pretinde pasivitatea subiectului, filozofia existențială din contră, activitatea și pasiunea sa. Lumea „ideală" a numenelor implică această activitate și pasiune a spiritului, nu este o lume congelată și fără mișcarea vieții. Actul cunoașterii e transcendență, ieșire în afară de ceea ce se închide, urcuș spre înălțimi. Nu putem gândi transcendentul decât pentru că există o transcendență. Dar aceasta e o tensiune a întregii ființe, a progresului ei, a putinței ei de extaz. Căutarea unei metafizici deplin conforme științei, a unei metafizici care ar fi o știință severă și obiectivă e sinonimă căutării unei fantome. Metafizica nu poate fi decât o cunoaștere a spiritului, în spirit și prin spirit, în subiect, creând valori spirituale, transcenzând nu către obiect ci într-o deosebită profunzime care se dezvăluie. Metafizica este empirică în sensul că este bazată pe o experiență spirituală. Ea este simbolica acestei experiențe. Cunoașterea filozofică e mai mult o cunoaștere prin imagini decât o cunoaștere prin concepte. Conceptul are doar o importanță secundară. La Hegel nu are rolul său tradițional logic, ci capătă o semnificație nu numai metafizică, dar aproape mistică. Elementul principal, hotărâtor la filozof, nu este deloc ceea ce afirmă pentru folosul obiectiv. Niciodată cel ce cunoaște n-a descoperit adevărul cu ajutorul acestui aparat logic prin care se străduiește să convingă pe alții. Cunoașterea filozofică e o cunoaștere a adevărului și nu a ființei. Or cunoașterea adevărului este un urcuș al spiritului către adevăr, o înălțare și o pătrundere în adevăr.

Dar cunoașterea comportă o latură socială căreia nu i se dă suficientă atenție. Cunoașterea e

formă de comunicare şi relaţie între oameni. În acelaşi timp, este mai ales poziţia celui ce cunoaşte nu faţă de altul sau de alţii, ci faţă de adevăr, faţă de această realitate primară pe care filozofii o numeau „fiinţă". Cunoaşterea omului şi mai ales cunoaşterea filozofică depinde de treapta spirituală a oamenilor, de amplitudinea conştiinţei lor; aici joacă un rol imens formele comunităţii şi relaţiile oamenilor între ei. Cunoaşterea filozofică are un caracter personal şi cu cât e mai personală, cu atât e mai importantă. Dar acest caracter personal al cunoaşterii nu înseamnă o izolare a persoanei. Aceasta cunoaşte în comunitatea şi relaţia cu lumea şi cu oamenii, se uneşte experienţei lumii şi gândirii din lume. Cunoaşterea e şi personală şi socială. Aici joacă un rol imens treptele, gradele comunităţii spirituale[10]. Toate acestea decurg din adevărul fundamental după care cunoaşterea e antropologică, ceea ce nu implică nici un relativism.

Cel mai mare adevăr din teoria cunoaşterii este că însuşi cunoscătorul este existent, el însuşi e „fiinţă" şi nu se poate recunoaşte sensul lumii decât în subiect, adică în existenţa umană, şi nu în obiect. Într-aceasta constă şi adevărul filozofiei existenţiale. Ca să nu fie naiv şi inconştient antropocentrică, filozofia trebuie să fie conştientă şi critică. Filozofia este antropocentrică, dar filozoful trebuie să fie teocentric. Înţelegerea misterului lumii din existenţa umană este posibilă doar pentru că omul e microcosmos şi microteos. Nu există

10 Am scris mult despre acest subiect. De văzut mai ales cartea mea: *Cinq méditations sur l'existence* (Aubier).

cosmos în lumea obiectivă a fenomenelor, nu există Dumnezeu în ordinea obiectivă a lumii; cosmosul este în om, Dumnezeu este în om; prin om se poate ajunge într-o altă lume. Apărătorul teoriei umaniste a cunoaşterii, F.S. Schiller, consideră cu justeţe că s-a produs o depersonalizare şi dezumanizare a cunoaşterii şi că sunt necesare personalizarea şi umanizarea acesteia[11]. Omul este măsura lucrurilor, dar există o măsură superioară omului. Poate Sf. Augustin a fost primul care s-a îndreptat spre filozofia existenţială a subiectului. El va pune principiul experienţei interioare, a propriei certitudini a conştiinţei. A recunoscut îndoiala ca sursă a autenticităţii şi dovada existenţei sale. Pentru el sufletul era persoană integrală. Teoria unei dezvoltări determinate de legi, şi astfel cognoscibilă, nu ţine cont de iruperea individualităţii. Se poate considera ca neîndoielnic că evaluarea ce are un rol atât de mare în cunoaştere este făcută, mai ales, de sentiment şi nu de intelect. Nietzsche, care filozofa „cu lovituri de ciocan", spune că filozoful trebuie să poruncească şi să legifereze. Aceasta înseamnă că în cunoaşterea filozofică se produc o nouă apreciere a valorilor şi o creaţie de valori. Filozofia caută o fisură pe unde să scape din sclavia acestei lumi şi să treacă în altă lume, într-o viaţă perfectă, liberă, la o eliberare de chinul, de urâtul pe care le dă această lume. Efortul spre o cunoaştere obiectivă e iluzoriu, în tot cazul e o eroare terminologică.

Nu poate exista cunoaştere fără pasiune şi, nu a existat niciodată la adevăraţii filozofi; se găseşte

---

11 F.C.S. Schiller: *Etudes sur l'humanisme*.

numai în tezele lipsite de darul creator. Cunoaşterea cea mai lipsită de pasiune e la Spinoza. Pasiunea intelectuală poate fi sursa unui *transsensus* al cunoaşterii. Cel mai mare dintre toţi filozofii, Platon, era un filozof erotic. Exista o atracţie erotică la raţionalistul Spinoza, la panlogistul Hegel. Nu vorbesc de filozofi ca Kierkegaard sau Nietzsche. Filozoful e un îndrăgostit de înţelepciune. În adevărata filozofie, dintâi se găseşte un eros al adevărului, există o atracţie erotică a infinitului şi a absolutului. Creaţia filozofică este o beţie a gândirii. Cunoaşterea filozofică e fondată numai pe experienţă, pe experienţa spirituală, iar actul cunoaşterii e îndeplinit în ea de spiritul integral. Cunoaşterea este amară, dar este eliberatoare. Cunoaşterea filozofică este chemată să elibereze omul de puterea lumii obiectivate, de insuportabila ei sclavie. Nu voinţa de putere, ci voinţa de sens şi de libertate animă cunoaşterea filozofică. Metafizica e imposibilă ca sistem de concepte. Este posibilă doar ca simbolică a experienţei spirituale. Lupta subiect-obiect, libertate şi necesitate, sens şi non-sens, în limbaj metafizic e o luptă simbolică ce dă în „acesta" semnele „celuilalt". În spatele finitului e ascuns infinitul care se face presimţit prin indici. Profunzimea din eul meu e cufundată în infinit şi eternitate, şi numai stratul superficial al eului meu este luminat de conştiinţă, e raţionalizat, recunoscut pe baza opoziţiei subiect-obiect. Dar semnele vin din profunzime: aici se află lumi întregi, se află toată lumea noastră şi destinul său. N. Hartmann are dreptate atunci când spune că problema cunoaşterii este o problemă metafizică; Heidegger are şi el

dreptate atunci când spune că noi percepem existenţialul ca înţelegere de noi înşine. Dar ce este adevărul? Iată întrebarea eternă. Răspunsul evanghelic la această întrebare are şi o valoare filozofică.

5

Cunoaşterea filozofică nu se reduce numai la cunoaşterea fiinţei, la răsfrângerea realităţii în cel ce cunoaşte. Scopul său e de a cunoaşte adevărul, de a găsi sensul, de a da sensul realităţii. De aceea cunoaşterea filozofică nu este o reflectare pasivă: e o pătrundere activă, o victorie în lupta contra nonsensului realităţii universale. Nu vreau să cunosc realitatea, ci adevărul realităţii. Nu pot cunoaşte acest adevăr decât pentru că în mine însumi, în subiectul cunoscător, există un izvor al adevărului şi este posibil să particip la acest adevăr. Faptul că în faţa mea e un birou şi eu scriu cu un toc pe hârtie nu este adevărul, ci este o percepţie sensibilă şi constatarea unui fapt. Problema adevărului se pune în acţiunea mea de a scrie. În obiect nu este nici un adevăr, adevărul e doar în subiect. Adevărul nu priveşte lumea fenomenală, ci lumea numenală a ideilor. Adevărul e un raport, dar nu un raport între subiect şi obiect, o reflectare a obiectului în subiect. Este imposibil de înţeles adevărul în spiritul realismului gnoseologic sau, în orice caz, dacă acesta e un realism, e un cu totul alt realism. Adevărul are două semnificaţii: e un adevăr ca o cunoaştere a realităţii şi e un adevăr ca însăşi realitate. Adevărul nu e doar idee, valoare, ci şi existenţă, existent. „Eu sunt Adevărul". Adevărul nu-i ceea ce există, este sensul;

Logosul existentului. Iar acest sens este existentul şi ceea ce există. La Heidegger adevărul există doar în măsura în care există *Dasein*. Adevărul nu există în afara şi deasupra noastră; este posibil pentru că noi suntem în adevăr. Heidegger gândeşte că adevărul absolut este o urmă de teologie creştină. Dar în realitate Creştinismul trebuie tocmai să nege adevărul în afara existenţei şi a existentului. Adevărul e act creator al spiritului în care se naşte sensul universului. El este deasupra realităţii care ne zdrobeşte, deasupra lumii reale, dar deasupra, peste ea există Dumnezeu, sau mai corect: Dumnezeu este Adevărul.

Materialismul, ca şi pragmatismul consecvent, trebuie să-l nege. Marx, legat încă de idealismul german, e nehotărât. Lenin e candid. Dar fiii lor ca şi ai lui Nietzsche renunţă la adevăr. Numai Nietzsche a îndrăznit să recunoască adevărul ca iluzie născută din voinţa de putere. Dar mai recunoaşte şi caracterul aristocratic pe care-l neagă vulgarizatorii lui. În adevăr, există un aristocratism al ideii şi al sensului. Dar ideea şi sensul nu pot fi despărţite de fiinţă şi de viaţă. Adevărul este sensul a ceea ce există, sensul este adevărul acestui existent. Este ceea ce exprimă doctrina Logosului care nu este legată limitelor platonismului şi ontologiei statice. Adevărul, sensul se nasc din eternitate în Dumnezeu, Existentul. Şi această naştere se repetă în fiecare existent, ei i se uneşte apariţia persoanei. Aceasta nu este rodul unui proces generic, ci al sensului, al adevărului. În adevăr există un universalism concret care nu numai că nu este opus persoanei, dar îi implică existenţa sa. Adevărul nu este o reflectare a lumii aşa cum e ea şi cum se reprezintă; este luptă contra obscurităţii şi răului din lume.

Cunoaşterea adevărului este apariţia spontană a luminii (Logosului) în existenţă (în fiinţă) şi acest proces se operează în adâncul fiinţei, fără ca aceasta să i se opună. Folosesc cuvântul „fiinţă" într-un sens convenţional până la o cercetare mai amplă asupra fondului problemei fiinţei. Adevărul nu este deloc cunoaşterea obiectului, el este victoria asupra obiectivării, adică a iluziei, asupra caracterului iluzoriu al fiinţei obiective. Adevărul nu reflectă absolut nimic, după cum nimic nu este reflectat de realitatea spiritului. Adevărul este spiritual, este în spirit şi este victoria spiritului asupra obiectivităţii nespirituale a lumii, a lumii lucrurilor. Spiritul nu este epifenomen a ceva: totul este epifenomen al spiritului. Adevărul este trezirea spiritului în om, unirea cu spiritul.

Se poate înţelege că tot ce s-a spus se referă la Adevăr şi nu la adevăruri, la acele adevăruri parţiale şi relative pe care le descoperă ştiinţa în lumea naturală a fenomenelor. Ce este numenal în adevăruri ca acestea: „Doi ori doi fac patru" sau „Toate corpurile se dilată prin încălzire"? Se descoperă vreun sens în aceste adevăruri? Există un Adevăr cu majusculă şi un adevăr cu minusculă. Faptul acesta cere o explicaţie. Toate micile adevăruri parţiale primesc lumina lor de la marele Adevăr integral, toate razele luminoase provin de la soare. Filozofii au exprimat divers aceasta în doctrinele despre Logos, despre raţiunea universală, despre valoarea universală a cunoaşterii transcendentale. Dar această cunoaştere e mobilă şi structura sa depinde de caracterul şi de calitatea celui care cunoaşte şi de obiectul spre care se îndreaptă cunoaşterea. Logosul-Soare coboară în lumea decăzută, obiectivă şi se elaborează un aparat logic de cunoaştere

corespunzător acestei lumi obiective. Este o adaptare cognitivă la lume pentru a învinge lumea. Dacă ştiinţa se află sub puterea determinismului, dacă mereu caută legături de cauzalitate şi nu descoperă în viaţa lumii primele mişcări creatoare, lipsa nu este a ştiinţei, ci a alcătuirii lumii. Totuşi lumina răspândită de ştiinţă asupra lumii revine, deşi pe o cale întoarsă, la izvorul prim al adevărului solar. Minciuna începe când se instituie scientismul, adică o falsă filozofie.

Dar admiterea unui Adevăr unic, integral, a unui Logos universal, este compatibilă cu filozofia existenţială? Dacă filozofia trebuie să fie personală, dacă este fondată pe experienţa personală, dacă subiectul pune în cunoaştere existenţa sa cu toate contradicţiile, nu se descompune Adevărul universal în adevăruri particulare? Nu cădem sub puterea relativismului? Aici trebuie să ne eliberăm de ideile obişnuite şi în general admise care ating hotarele raţionalismului. Opoziţia antică dintre individualul personal şi individualul general este falsă şi trebuie să fie depăşită. Adevărul se află în afara acestei opoziţii. Individualul personal cel mai existenţial poate fi şi cel mai universal, cel mai spiritual, cel mai legat sensului universului. Eul se scufundă în profunzimea sa, în această profunzime intră în contact cu lumea spirituală numenală. Misticii au înţeles mai bine aceasta decât filozofii. Dar universalitatea şi integralitatea Adevărului care se descoperă nu se confundă deloc cu necesitatea universală. Aceasta există tocmai pentru lumea obiectivată, fenomenală, ea caracterizează formele de comunicare în această lume izolată, este o adaptare la starea de cădere. Necesitatea universală e legată de izolare, e o

comunicare în izolare. Întreg aparatul logic al demonstraţiei există pentru acei ce sunt izolaţi de eu, care nu văd adevărul vizibil pentru eu, cu aceia eu nu sunt în relaţie în adevăr. Obligaţia logică universală oferă o analogie cu obligaţia juridică universală. Adevărurile deomonstrate, universal necesare pentru toţi, sunt tocmai acelea mai puţin universale: ele se găsesc sub puterea obiectivării. Or Adevărul universal scapă procesului de obiectivare, este cel mai existenţial, este din spirit şi nu din lume. În spirit, spiritul neobiectivat, universalul şi individualul personal sunt unite. Adevărul este descoperit nu prin obiectivarea sau prin supunerea la lume, ci transcendând, ieşind din limitele opoziţiei subiect-obiect. Adevărul nu este obiectiv, este subiectiv, dar în sensul unei profunzimi spirituale şi nu în sensul acelei subiectivităţi superficiale care se opune obiectivităţii.

Unde trebuie căutat criteriul adevărului? Prea des se caută în ceea ce este deasupra adevărului; în lumea obiectivată, cu necesitatea sa universală, se caută un criteriu pentru spirit în lumea materială şi se intră într-un cerc vicios. Gândirea discursivă nu poate da nici un criteriu adevărului final, ea se găseşte în întregime la jumătatea drumului, nu cunoaşte nici ce începe nici ce sfârşeşte. Fiecare dovadă se sprijină pe un lucru ce nu se demonstrează, pe un postulat, pe o intuiţie care presupune un act creator. Există aici un risc, lipsa garanţiilor. Iar căutarea garanţiilor e o căutare falsă şi denotă supunerea superiorului la inferior. Libertatea spiritului nu cunoaşte garanţii. Singurul criteriu al adevărului este Adevărul însuşi, radierea, strălucirea luminii sale solare. Toate celelalte criterii nu există

decât pentru obişnuinţa lumii obiectivate, pentru comunicările sociale. Niciodată nu probez adevărul pentru mine, sunt obligat să-l probez numai pentru ceilalţi. În ceea ce priveşte cunoaşterea, trăiesc în două lumi: într-o lume de la început, existenţială, în care e posibilă o comunicare cu Adevărul şi într-o lume secundară obiectivată, în care Adevărul e comunicat celorlalţi, se probează, şi e sfărâmat într-o mulţime de adevăruri ca urmare a adaptării la căderea lumii. După Paul Florenski caracterul incontestabil al Adevărului este dat în potenţă, nu în act[12]. Aceasta înseamnă că în mine, în profunzimea mea, în profunzimea subiectului cunoscător se află Adevărul, fiindcă sunt înrădăcinat în lumea spirituală numenală, dar în mine el este în stare somnolentă şi trezirea sa pretinde din partea mea un act creator. Trezirea spiritului în mine este o trezire la adevăr. Criteriul adevărului este în spirit, în spiritualitate, în subiectul recunoscut ca spirit, şi nu în obiect. Adevărul nu este primit de afară, ci din lăuntric. Cunoaşterea adevărului mă eliberează. Dar însăşi cunoaşterea adevărului nu poate fi decât liberă. Fiecare criteriu exterior al adevărului luat din lumea inferioară contrazice libertatea spiritului în cunoaşterea adevărului şi nu eliberează. Adevărul nu este legat de obiect, nici de „fiinţa obiectivă", ci de spirit. Spiritul este în subiect, nu în obiect, în numen, nu în fenomen. Iar ştiinţa, cunoscând lumea fenomenelor, lumea obiectivă, lumea necesităţilor, provine şi coboară din spirit, coboară prin treptele de obiectivare, treptele izolării şi necesităţii universale.

12 Vezi: *La colonne et l'affirmation de la vérité.*

Pragmatismul a încercat să dea un răspuns nou problemei criteriului adevărului, pornind de la o propoziţie adevărată după care cunoaşterea e o funcţie a vieţii. Pragmatismul este corect în rezultatele tehnice ale ştiinţei. Dar adevărul e diametral opus pragmatismului. Prosperitate în viaţă, succes, avantaj, interes, toate aceste lucruri sunt mai mult semnele minciunii decât ale adevărului. Aici pe pământ nu este deloc util adevărul, nu aduce servicii, poate fi chiar destructiv şi primejdios, vătămător pentru organizarea treburilor din lumea aceasta. El cere un sacrificiu şi adesea a dus la martiriu. Adevărul ne eliberează şi salvează mai puţin aici pe pământ, cât ne eliberează şi salvează de acest „aici pe pământ". Acceptarea până la capăt a adevărului evanghelic, consimţirea la adevărata sa realizare ar duce la distrugerea statelor, civilizaţiilor, societăţilor organizate după legea acestei lumi, la ruina acestei lumi opusă în totul adevărului evanghelic. De aceea oamenii şi popoarele au corectat Evanghelia, au completat-o cu „adevărurile" acestei lumi realmente pragmatice, pentru că minciuna e acomodare la minciună. Cunoaşterea şi mărturisirea adevărului nu sunt legate de profit şi avantaj, ci de risc şi de pericol. Totuşi, pragmatismul, sub toate formele lui, nu cunoaşte adevărul care este peste această lume şi o judecă. E liber de acest optimism acomodant doar pragmatismul tragic al lui Nietzsche, dacă cel puţin se poate vorbi de pragmatismul său. Pateticul lui Nietzsche e legat de al său *amor fati;* la el biruinţa e solidară ruinei. Dar la fel de optimistă e filozofia vieţii la Bergson, metafizica lui biologistă.

Trebuie deosebită filozofia existenţială de filozofia vieţii şi de cea pragmatică; ea este legată

trăirii printr-un conflict tragic, în ea nu există cultul vieţii ca un criteriu superior, nu are caracter biologic. Viaţa este supusă judecăţii Adevărului – Dreptate. Important nu este un maximum cantitativ al vieţii, nici prosperitatea ei în lume, nici forţa ei, ci calitatea vieţii, intensitatea ei şi un patetic depăşindu-i limitele. Recunoaşterea adevărului nu înseamnă deloc înflorire fericită şi imediată a vieţii, o desfăşurare a forţei sale; ea poate să însemne o descoperire a stării de decădere a lumii, o experienţă a durerii care însoţeşte toată viaţa, un conflict între soarta personală şi cea a universului, între experienţa existenţială şi obiectivarea care înrobeşte, un conflict între libertate şi necesitatea întâlnită. Adevărul salvează, dar pentru o altă viaţă, o viaţă eternă, care începe din viaţa temporală, dar începe în suferinţă, tristeţe, adesea chiar într-o aparentă disperare. Acceptarea Adevărului până la capăt, până la toate concluziile sale vitale, este o acceptare a ruinei acestei lumi, a sfârşitului ei. Nu vorbesc de adevărurile care denotă o adaptare la lumea fenomenelor, la inevitabilul proces de obiectivare, ci de Adevărul ca prim izvor de lumină, ca Adevăr integral. Cunoaşterea în obiectivare descoperă adevăruri, în ea există un reflex al luminii care ajută în orientarea prin tenebrele acestei lumi, dar nu descoperă Adevărul primordial care este începutul şi sfârşitul. Ştiinţa, nu filozofia, este o descoperire de principii şi legi care orientează în realitate. Dar Adevărul superior este eshatologic şi în virtutea acestui fapt se demască minciuna convenţională a pragmatismului, minciuna unui cult optimist al vieţii. Adevărul nu vine din lume ci din spirit; el este cunoscut numai în transcendenţa lumii

obiective. Adevărul este sfârşitul acestei lumi obiective şi cere adeziunea la acest sfârşit. Acesta este Adevărul Creştinismului, liber de adaptările şi deformările sociale. Dar tot aşa este, în fond, Adevărul care s-a întredeschis conştiinţei mesianice şi profetice a vechiului Israel, filozofiei religioase a Indiei, eshatologiei dualiste a perşilor şi multor gânditori (Platon, Plotin, Eckhart, Böhme, Pascal, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievski şi Tolstoi). Întreaga filozofie, toată teoria cunoaşterii, etica, filozofia istoriei trebuie să fie constituite după perspectiva eshatologică, dar după cum vedem, într-un sens care se depărtează diametral de ce se înţelege în general prin aceasta. Cunoaşterea caută Adevărul şi adevărurile, tinde să se elibereze de tot ce întunecă şi deformează procesul său, tinde la autopurificarea subiectului. Dar cel ce cunoaşte, poate cunoaşte minciuna din lume, întinarea şi corupţia ei; cunoaşterea poate fi revelaţia adevărului asupra minciunii; atunci adevărul e judecată asupra minciunii lumii, este o lumină care demască tenebrele. Şi proclamarea Adevărului este sfârşitul lumii minciunii, sfârşitul obiectivităţii înrobitoare.

*

Au existat mereu printre filozofi genuri diferite, determinate de divergenţa de structură a conştiinţei lor, de unde şi diversele direcţii de spirit. În Grecia au fost Parmenide şi Heraclit, Democrit şi Platon. S-a încercat stabilirea tipurilor de concepţie despre lume[13]. Deosebirea tipurilor depindea de principiul ce se punea la baza acestei clasificări. Acelaşi filozof

13 Vezi, de exemplu, Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen.*

putea, sub un anumit aspect, să fie rânduit într-un tip şi sub alt aspect într-un tip diferit. Dilthey propune să se stabilească trei feluri de filozofii: naturalism, idealism obiectiv, idealism al libertăţii. În această clasificare convenţională eu trebuie, în mod cert, să mă alătur idealismului libertăţii. S-ar putea numi la fel de bine realismul libertăţii, dacă realitatea nu este înţeleasă naturalist. Aş propune să se stabilească următoarea serie de opoziţii:

Filozofia subiectului şi filozofia obiectivă;

Filozofia spiritului şi filozofia naturalistă;

Filozofia libertăţii şi filozofia deterministă;

Filozofia dualisto-pluralistă şi filozofia monistă;

Filozofia dinamico-creatoare şi filozofia statico-ontologică;

Filozofia personalistă, filozofia persoanei şi filozofia generalului universal;

Filozofia eshatologică, filozofia discontinuului şi filozofia evoluţionistă, filozofia continuă.

În aceste opoziţii îmi definesc filozofia mea ca filozofia subiectului, filozofia spiritului, filozofia libertăţii, ca filozofie dualistă-pluralistă, dinamico-creatoare, personalistă şi eshatologică. Până astăzi, filozofia a fost eshatologică într-o foarte mică măsură. Eshatologia aparţinea doar sferelor religioase. Dar ea poate şi trebuie să aibă expresia sa gnoseologică şi metafizică, iar eu înclin spre această expresie. Trebuie creată o filozofie a sfârşitului; are puţine puncte comune cu comentariul Apocalipsei şi nu înseamnă aşteptarea sfârşitului într-un an determinat. Filozofia eshatologică decurge dintr-o problemă filozofică pusă încă de Platon. Monismul filozofic a încercat să rezolve problema eshatologică în limitele acestei lumi, a încercat să afirme unitatea fără să ţină seama de

sfârşit. Pentru mine, gândirea centrală a filozofiei eshatologice se leagă de înţelegerea treptei, a stării de cădere ca obiectivare şi a sfârşitului ca victorie definitivă asupra obiectivării. Alegerea unui tip de filozofie este determinată de spiritul integral al filozofului mai mult prin voinţă şi emoţie decât prin inteligenţă. Dar însăşi inteligenţa omului nu se poate despărţi de existenţa omului întreg, de alegerea sa volitivă şi de experienţa sa emotivă.

Capitolul II

–1) Subiect și obiect. Subiect ca existând. Misterul obiectivării. Geneza lumii fenomenelor. –2) Experiența existențială. Intuiție primitivă și caracterul social al cunoașterii. Conceptul ca limitare și apărare. Orientare în infinitul înconjurător. –3) Iluziile conștiinței. Iluzia transcendentală (Schein) la Kant. Dualism și revoluția conștiinței. Două lumi. „Cealaltă lume".

1

Din vremea lui Kant, filozofia germană pornește întotdeauna de la problema raportului subiect-obiect. Pentru ea problema centrală e atitudinea rațiunii, a gândirii, a conștiinței față de ființă. Adăugăm că adesea obiectul este reprezentat ca ființă și subiectul nu se manifestă ca ființă, ci doar ca fiind înaintea ființei. Obiectul îmi este opus, se găsește în afară de mine. Obiectivitatea e aproape identificată cu veridicitatea, iar aceasta cu universalul valabil. Paradoxul este că garanția obiectivității nu este în obiect, ci în subiect, numai el conține transcendentalul *a priori* care face posibilă cunoașterea și construiește obiectul. Subiect și obiect sunt corelative. După Kant formele transcendentale sunt aplicabile numai fenomenelor. Dar avantajele subiectului asupra obiectului sunt evidente. Obiectul nu există decât pentru subiect, dar acesta are o existență interioară proprie. Termenii obiect și obiectivitate rămân foarte vagi în această filozofie. Altădată (de exemplu la Duns Scotus) se numea

subiect tot ceea ce avea legătură cu obiectele concrete ale gândului, iar obiect tot ceea ce se raporta la reprezentări. Chiar la Kant, atât de critic, există o dublă întrebuinţare a cuvântului obiect, iar Hegel, în contradicţie cu propriul punct de vedere iniţial, recunoaşte existenţa unui spirit obiectiv, cu toate că ar fi trebuit să nu recunoască decât obiectivarea spiritului. În orice caz, accepţia cuvântului obiect contrazice revoluţia, de la obiect la subiect, de la lume la eu, pe care Kant şi idealismul german au produs-o în filozofie. Şi trebuie recunoscut acest adevăr: că subiectul e lucrul în sine şi nu obiect, acesta fiind doar fenomen, aparenţă pentru subiect. A fi obiect înseamnă a fi pentru subiect; întotdeauna obiectul e ceva care se înfăţişează altcuiva. Lumea fenomenelor este rodul obiectivării, aceasta este săvârşită de subiect şi-i caracterizează direcţia şi poziţia. Nimic mai greşit decât confundarea obiectivităţii cu realitatea. „Obiectivul" este ceea ce există cel mai puţin real, mai puţin existenţial. Mai ales tomiştilor le place să opună fenomenalismului, realismul lor metafizic. Dar ei nu admit, ca să spunem aşa, existenţa realismului bazat pe recunoaşterea realităţii subiectului ca numen, ca spirit[14]. Transcendentul nu poate fi în obiect şi nu poate deveni obiect, el este în subiect, chiar e dincolo de opoziţia subiect-obiect. Aceasta era o eroare a lui Kant – să creadă că în autocontemplare noi înşine acţionăm asupra noastră, astfel încât subiectul nostru să nu cunoască decât fenomenul. Subiect – obiect sunt corelative numai pe planul cunoaşterii, dar această corelaţie nu are sens metafizic. Şi subiectul este de

---

14 Aceasta surprinde în special la Gilson. Vezi *Réalisme métodique.*

asemenea existent, el nu este doar un transcendental *a priori* ca o condiție a experienței sensibile și a posibilității cunoașterii fenomenelor. Adevărul e ascuns în existent, de aceea e subiectiv și nu obiectiv, adevărul este „eul" nu „non-eul". Trebuie renunțat definitiv să se aplice adevărului adjectivul „obiectiv". Adevărurile așa-zis obiective sunt cele mai depărtate de Adevăr. Eul, omul pot fi sursa adevărului; când e adâncit în profunzimea sa poate fi în adevăr, pe când obiectul nu poate fi. Vedem cât depinde cunoașterea adevărului de raporturile sociale. În fenomenologia lui Husserl, actul intențional eliberează individul și fondează obiectivismul[15]. Dar astfel, Husserl neagă caracterul uman al cunoașterii. Este unul din rezultatele universalismului platonician.

Lumina transcendentă iese în lume din subiect, care este om și nu Dumnezeu, deși închide în el un element divin. Or de la obiect decurge adaptarea socială la treapta acestei lumi decăzute. Cunoașterea poate fi înțeleasă nu ca dependență de subiect, ci ca universalizarea subiectului, ca descoperirea universalului în subiect. Subiectul gnoseologic este abstracție, subiectul are un sens existențial. Cunoașterea absolută în raport cu obiectul e imposibilă. Se poate cunoaște numai ce este creat de subiectul însuși. Acesta e rezultatul metafizic al idealismului german. Gândirea nu se opune la ce-i este străin, se transcende și așa rămâne ea însăși. Ar fi mai corect să se spună nu gândire, ci subiect integral ca existent, ca om. Dincolo de om ca fenomen există

15 Vezi Hussserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

omul ca numen. De aici aspectul dublu al naturii umane. Obiectul se schimbă, depinde de starea subiectului, de raportul din om a fenomenalului şi a numenalului, a superficialului şi profundului. Dilthey spune inspirat că raportul abstract subiect-obiect trebuie înlocuit cu raportul viu între fiinţa existentă şi mediu. Este imposibilă metafizica obiectului, dar nu aceea a subiectului. Este imposibil de gândit integritatea lumii ca obiect. Această integritate e în subiect. După cum am văzut, obiectivarea va trebui înlocuită prin expresivitatea vieţii, prin expresia sa în afară. Trebuie recunoscut ca aprioric omul integral – el însuşi – şi spiritul uman activ. Rickert încearcă să precizeze obiectul, dar îl complică mult. Primul mod de a înţelege obiectul este spaţial, e lumea exterioară; şi trupul meu e de asemenea obiect. Subiectul este conştiinţa mea şi cuprinsul ei. Obiectul este ceea ce se află în afara conştiinţei mele, este obiectul transcendent. Reprezentările, percepţiile, sentimentele, dorinţele sunt tot obiect, şi dimpotrivă, subiectul este cel ce percepe, reprezintă, simte, doreşte. Acesta este obiectul imanent. Subiectul este eul meu, sufletul, conştiinţa mea cu cuprinsul ei, conştiinţa mea în opoziţie cu conţinutul său[16]. Există mult adevăr în clasificarea lui Rickert, dar exclusiv din punctul de vedere gnoseologic al problemei. Admite, în mod greşit, existenţa obiectului transcendent ca aflându-se în afara conştiinţei mele. În realitate transcendentul se descoperă pe un drum diametral opus celui îndreptat către obiect, către obiectivare.

16 Vezi Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis.*

Acceptând provizoriu şi fără explicaţie conceptul de fiinţă trebuie spus că subiectul nu se opune fiinţei, ca ceva ce se află în afara lui, ci este el însuşi fiinţă şi unit fiinţei. Gândirea, raţiunea sunt imanente fiinţei. Raţionalul e scufundat în iraţional sau supraraţional. Aceasta ne-o demonstrează şi filozofi care nu sunt de tip existenţial ca Hartmann şi S. Frank. Nici Kant n-a văzut îndeajuns latura transcendentă a conştiinţei transcendentale. Dat fiind că subiectul cunoscător este el însuşi fiinţă, el însuşi cel mai mult existent, cunoaşterea poate fi înţeleasă ca eveniment chiar în fiinţă, în existenţă ca raport al fiinţei cu fiinţa. În sensul existenţial subiectul e corelativ nu obiectului ci altor subiecte. Prinţul Trubeţkoi are dreptate când spune că în orice act al vieţii omul iese din el către altceva. Dar iese din el însuşi ca existent. Subiectul este existent, înrădăcinat în lumea numenală, şi aceasta e sursa existenţialităţii în filozofie. N. Hartmann consideră că fiinţa este sfera comună în care se opun subiect şi obiect[17]. Subiectul, putem spune, are conştiinţa unei dependenţe de obiect. Voi spune că el însuşi produce obiectivarea, naşte lumea fenomenelor, produce nu doar ca unul ce cunoaşte, ci mai ales ca existent. Este necesar să se înţeleagă procesul secret al obiectivării. Trăiesc în două lumi: a mea proprie, lumea subiectivă şi într-o lume care există pentru mine şi în acelaşi timp îmi e străină, lumea fenomenelor. Faptul că sunt aruncat într-o lume obiectivă ce mă agresează nu are numai un sens gnoseologic, ci şi un sens metafizic.

Kant nu a explicat de ce s-a format lumea fenomenelor şi de ce raţiunea e limitată la

17 Vezi N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.*

cunoaşterea din această lume, care nu este o lume adevărată. Lumea adevărată a lucrurilor în sine este închisă cunoaşterii. Lucrul în sine se manifestă în fenomen? În terminologia mea, Kant n-a explicat misterul obiectivării. El conduce la această întrebare, dar nu o pune. Obiectivarea lumii este produsă prin noi şi pentru noi, şi aceasta constituie starea de cădere din lume, pierderea libertăţii prin ea, izolarea părţilor ei. Se poate spune că libertatea numenelor trece în necesitatea fenomenelor. Lumea fenomenelor formează o masivă realitate empirică ce ne forţează şi ne agresează. La Hegel – „obiectivitatea e un concept real ieşit din interioritatea sa şi trecut la existenţă". Pentru el ideea este „un concept obiectiv şi adevărat". Hegel face o eroare: atribuie obiectivităţii libertate, pe când obiectivitatea înseamnă pierderea libertăţii. Nu înţelege că *autoalienarea* spiritului în obiectivitate este o stare de cădere; el este optimist, admite greşit existenţa spiritului obiectiv în loc să admită doar obiectivarea spiritului. Urmând această direcţie s-a renunţat la dualismul kantian şi s-a trecut la monism. S-a făcut din nou apropierea de Sf. Toma d'Aquino şi de ontologismul său. La Hegel, obiectivitatea, trecută prin critica cunoaşterii, ieşea din subiect. La Sf. Toma obiectivitatea preceda critica cunoaşterii. La el, obiectul cunoaşterii e real şi obiectiv, nu depinde de subiect, dar nu există în natură sub forma universală pe care i-o oferă gândirea. Abstracţia intelectului trece la act în gândire. În principiu la Hegel şi la Sf. Toma d'Aquino e acelaşi ontologism, care nu doreşte să vadă în obiectivare căderea lumii, acelaşi fel greşit de a depăşi dualismul ce descrie situaţia tragică a omului în cunoaştere. Dar, la Sf. Toma, faptul e mai naiv, la

Hegel mai critic şi trece mai mult prin dialectica gândirii. Logica Sf. Toma e statică, a lui Hegel – dinamică. Sf. Toma porneşte de la obiectivitate, ca natură dată, şi aşa rămâne până la sfârşit. Hegel porneşte de la spiritul subiectiv şi la capătul procesului său dialectic ajunge la obiectivitate şi la spirit obiectiv. La Sf. Toma nu există nimic în fond iraţional, raţiunea latină luminează viaţa lumii fără să se mai înnopteze. La Hegel este ceva din iraţional, nu se pot identifica panlogismul lui cu raţionalismul obiectiv; la el iraţionalul se raţionează şi raţionalul devine iraţional. Schopenhauer, cel mai contradictoriu dintre filozofi, se îndepărtează pe un alt drum de dualismul kantian. În doctrina sa a obiectivării voinţei există un element mai adevărat decât în spiritul obiectiv al lui Hegel, căci el recunoaşte că lumea obiectivată este o lume neadevărată şi care se sprijină pe minciună.

Experienţa mea interioară nu este obiect. Niciodată spiritul nu este obiect, niciodată nu este obiect existenţa a ceea ce există. Conştiinţa determină lumea obiectivată, fenomenală. Se poate afirma întâietatea conştiinţei asupra fiinţei, dar acesta nu este nu un adevăr definitiv. Conştiinţa însăşi e determinată de lumea numenală, prin libertatea „inteligibilă" a acestei prime lumi. Trebuie afirmată întâietatea primordialului, existând peste conştiinţă. Idealismul trece la realism. Husserl rămâne în limitele conştiinţei, la el conştiinţa e mai veche decât subiectul şi obiectul. Trebuie să ajungă la metafizica conştiinţei. Dar la el conştiinţa este conştiinţă de ceva, esenţa conştiinţei este transcendenţa de sine în intenţie. „Noese" este latura subiectivă a intenţionalităţii, „noese" este ceea ce recunoaşte conştiinţa. Fenomenologia este o

știință eidetică descriptivă a conștiinței[18]. Dar nu este justificată metafizica conștiinței. Caracterul intențional al conștiinței e o doctrină transmisă lui Brentano de scolastică și ea dă întâietate obiectivității asupra subiectivității. Transcendența de sine în intenție trebuie să se facă prin obiectivare, tendința către lumea obiectivă, dar după o terminologie pe care am propus-o, transcendența e un drum diametral opus obiectivării, un drum către lumea numenală, spre ce există cu adevărat. Sunt două intenții ale conștiinței: una către lumea înrobitoare a obiectivității, către domnia necesității; cealaltă spre o lume existentă autentic, spre domnia libertății. Lumea naturală, fenomenală poartă un caracter simbolic, e plină de semnele unei alte lumi și este simptomul dedublării și izolării pe planul spiritului. Nu există lume naturală obiectivă ca realitate în sine; nu există decât o lume liberă divină și o lume liberă umană. Lumea obiectivă e supunere și cădere. Dar lumea liberă, adevărată face loc întregului cosmos care nu este deloc în lumea fenomenelor, în lumea obiectelor. Raportul respectiv poate fi prezentat astfel:

(FENOMEN, lume obiectivată, naturală și socială. Lumea necesității și a sclaviei, a ostilității și a dominării).

(LUMEA NUMENALĂ, spirit, libertate, creație. Lumea iubirii și a milei. Tot cosmosul).

Ceea ce se numește „cealaltă" lume, pentru mine nu-i „cealaltă", e mai cu seamă a mea.

Rațiunea are tendința să transforme totul în obiect din care dispare existențialitatea. Toată critica lui Kant se leagă de această tendință. Lucrul în sine nu este obiect sau non-eu, este subiect sau tu. Subiectul nu este Absolutul sau Divinitatea ca la Fichte. Subiectul-eu uman și

18 Vezi ale sale *Ideen*.

subiectul-tu se transformă în obiecte și lucruri, ca urmare a degenerării raporturilor dintre ele. Această degenerare e o importantă categorie a cunoașterii. Obiectivarea, neautenticitatea lumii fenomenale nu înseamnă nicidecum că lumea oamenilor, animalelor, plantelor, mineralelor, stelelor, mărilor, pădurilor etc nu este reală, și că dincolo de ea sunt lucrurile în sine, cu care nu seamănă absolut deloc, ci înseamnă că această lume se găsește într-o stare și o treaptă spirituală și morală necuvenită, într-o stare de sclavie, de libertate pierdută, de dușmănie, de izolare, de expulzare în afară, de supunere la necesitate. Obiectivarea aruncă omul în afară, ea este exteriorizare, supunere la condițiile spațiului, timpului, cauzalității, raționării. Or, în profunzimea existențială omul se află în raport cu lumea spirituală și cu tot cosmosul. Lucrul în sine poate fi numai pentru mine lucru și nu mă pot gândi decât ca la un lucru pentru mine. Obiectivarea este nașterea, crearea unui non-eu exteriorizat în locul lui tu, existent lăuntric. Obiectele gândirii sunt înseși creațiile gândirii. Aceasta este o obiectivare. Pentru Kant nu se poate ieși din această stare decât prin rațiunea practică ce nu obiectivează și, din acest motiv, pătrunde dincolo de lumea fenomenală. Nu există lucruri, obiecte ale lumii exterioare în afara subiectului care le gândește. De aceea realitatea e marcată de pecetea gândirii. Dar există „lucruri în sine", cărora le sunt proprii elementul spiritual al gândirii și iraționalul. Obiectivarea nu este numai o creație a gândirii, a rațiunii cu categoriile sale, ea este încă mai profund rezultatul unei anumite stări a subiectului, în care se produc exteriorizarea și alienarea. Obiectul depinde, mai ales, de voința subiectului. Există o voință transcendentală. Remarcabil este faptul că

obiectivarea formaţiilor intelectuale începe să trăiască o viaţă autonomă şi creează o pseudo-realitate. Aici antidotul trebuia să fie Kant, care a arătat că existenţa ideii nu dovedeşte pe cea a realităţii. De fapt acesta e cel mai important punct al lui. Obiectivarea e raţionalizare. Dar obiectivarea nu este numai un proces cognitiv, ea este şi un proces emoţional, o socializare a emoţiilor şi pasiunilor. Şi raţionamentul poate fi o pasiune.

Lévy-Brühl afirmă că gândirea primitivă prelogică nu obiectivează, e supusă legii participării, adică gânditorul şi cunoscătorul sunt uniţi cu obiectul gândirii şi al cunoaşterii[19]. Pentru Lévy-Brühl a cunoaşte, când civilizaţia este în punctul ei culminant, înseamnă a obiectiva, adică alienarea obiectului cunoaşterii, neunirea, neparticiparea la el. Astfel se revelă natura obiectivării. Ceea ce se numeşte condiţionat filozofie existenţială înseamnă trecerea de la înţelegerea cunoaşterii ca obiectivare la înţelegerea cunoaşterii ca participare, unirea cu obiectul, participarea la el. La popoarele înapoiate, legea participării poate denota o stare de somn a conştiinţei clare, un raport superstiţios cu lumea, un magism prin care omenirea se afundă în sursele ei. Trezirea şi dezvoltarea conştiinţei sunt însoţite de dedublare şi alienare. Omul trebuie să treacă prin critica conştiinţei, a raţiunii. Trecerea prin obiectivare este destinul spiritului în lumea aceasta. Obiectivarea are şi o importanţă pozitivă în lumea căzută: poate întări şi apăra omul. Dar în punctul culminant al conştiinţei, acolo unde ea intră în contact cu conştiinţa superioară, poate începe un proces invers,

19 Vezi Lévy-Brühl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

conştiinţa poate deveni unire şi participare, dar cu toate cuceririle criticii şi ale unei raţiuni iluminate. Idealismul german e o etapă importantă pe acest drum. Dar nu poate fi păstrat cuvântul idealism, pentru că ideea nu înseamnă o existenţă reală, ceea ce este arătat chiar de către Kant. Este necesară explicarea secretului obiectivării; în ea se ascunde misterul acestei lumi, în ea se găseşte sursa relelor şi suferinţelor vieţii de aici.

Problema obiectivării, aşa cum o înţeleg eu, n-are nimic comun cu cea a percepţiei, a senzaţiei, a raporturilor psihicului cu fizicul şi chiar a raporturilor obişnuite dintre subiectiv şi obiectiv. Problema obiectivării se găseşte pe o altă cale decât critica realismului naiv şi apărarea idealismului; este o problemă existenţială şi înseamnă dezagregarea şi înlănţuirea lumii, izolare şi piedică servilă, această problemă e creată de starea de cădere a subiectului existenţial pentru care totul se exteriorizeză şi e supus necesităţii. Care sunt semnele obiectivării, ale creării raporturilor obiectivate în lume? Se pot nota următoarele puncte: 1 - izolarea obiectului în raport cu subiectul; 2 - absorbţia individualului unic al personalului de către general, universalul impersonal; 3 - dominarea necesităţii, a determinării prin cele de afară, înăbuşirea şi suprimarea libertăţii; 4 - acomodarea cu caracterul masiv al lumii şi istoriei, cu omul mediu, socializarea omului şi a opiniilor sale, suprimând orice originalitate. Acestora li se opun comuniunea în simpatie şi iubire, victoria asupra izolării, personalismul, expresia caracterului personal, individual al fiecărei existenţe, trecerea în împărăţia libertăţii, determinarea prin lăuntric, victoria asupra sclaviei necesităţii, predominarea calităţii asupra cantităţii, a creaţiei asupra adaptării.

Prin aceasta se defineşte diferenţa între fenomenal şi numenal. Procesul de obiectivare separă fenomenul şi numenul. Lupta contra puterii obiectivării este o ridicare spirituală a numenelor contra fenomenelor, o revoluţie spirituală. O asemenea interpretare a raportului dintre lumea numenală şi cea fenomenală se deosebeşte puternic de platonism şi iese din limitele dualismului kantian. Numenul este spirit, este personalitate, este libertate, este energie creatoare acţionând în această lume. Ceea ce trebuie realizat este eliberarea de exterioritate şi necesitate, de puterea care agresează, de obiectivitatea din natură şi istorie, descoperirea spiritualităţii şi libertăţii ca plenitudine a existenţei reale, întotdeauna personală în punctul culminant şi în acelaşi timp comunitară. Aceasta înseamnă o transfigurare prin spirit a naturii înrobite. Spiritul este opus nu naturii, ci stării sale de sclavie, izolat lăuntric, exterior înlănţuit şi legat. Dacă această lume este obiectivarea mea, creând idoli şi iluziile conştiinţei, pot crea o lume diferită şi mai bună. Victoria asupra puterii de obiectivare este o nădejde mesianică. Lucrul în sine, numenul nu este cauza necesară a apariţiei fenomenului (ceea ce constituie contradicţia kantiană), cauza fenomenului nu poate fi decât fenomenul însuşi; relaţiile cauzale necesare există numai în lumea fenomenală. Or numenul este libertate şi dacă este posibilă cauzalitatea aici, aceasta este numai o cauzalitate ce trece prin libertate, ceea ce înţelege şi Kant. Dar libertatea numenală acţionează în această lume a fenomenelor ca o forţă creatoare. Obiectivarea înrobeşte omul şi eliberarea vine din altă lume decât cea a fenomenelor.

Natura obiectivată, societatea obiectivată nu se pot elibera, numai spiritul eliberează. Obiectivarea e mai ales exteriorizare, alienarea spiritului în raport cu el însuşi. Şi exteriorizarea creează necesitatea, determinarea din afară. Frica ce o resimţea Pascal în faţa spaţiilor infinite este frica de obiectivare, de „alienare". Simmel vorbeşte de automatismul non-uman, de obiectivarea culturii şi de lupta vieţii şi a formei tinzând să încremenească[20]. Dar sursa răului nu este în cunoaşterea lumii fenomenale, a lumii „naturale"; nici chiar în subiectul gnoseologic care a creat ştiinţa „obiectivă", ci în starea existenţială a omului şi a lumii, în alienare, în pierderea libertăţii. Or cunoaşterea ştiinţifică are un rol eliberator în această lume şi nu înrobeşte decât atunci când devine scientism. Kant a descoperit latura gnoseologică a obiectivării; metafizica idealistă a mers mai departe, dar a obiectivat subiectul, eul, spiritul, conceptul. Şi gândirea începe să se reprezinte pe sine ca altceva. Subiectul se transformă în obiect. Idealismul absolut trece dincolo de limitele obiectivării, întotdeauna în raport cu dedublarea în subiect şi obiect, dar atinge această stare printr-un monism prematur şi iluzoriu. La fel e în gândirea indiană. Absolutul nu este nici subiect nici obiect. Subiect şi obiect sunt identice în Atman. Brahman e subiectul cunoaşterii. Gândirea indiană n-a simţit suficient toată greutatea obiectivării, nici toată dificultatea de a depăşi ruptura. A simţit mai puternic caracterul iluzoriu al lumii decât răul şi păcatul din lume. Se pot stabili trei tipuri de cunoaştere: - cunoaşterea subiectului prin el însuşi; - a subiectului

20 Vezi Simmel: *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel.*

prin altul în calitate de obiect; – a subiectului prin intuiția simpatiei și a iubirii. Suntem obișnuiți să numim obiect ceea ce cunoaștem. Dar este o terminologie convențională și am putea să numim subiect ceea ce cunoaștem și să cunoaștem subiectul îndărătul obiectului, în afara obiectivării.

Punctul slab al vechii metafizici spiritualiste era că naturaliza spiritul înțelegându-l ca substanță. Spiritualismul tradițional era o revenire la filozofia dinaintea lui Kant, Fichte și Hegel, la filozofia lui Leibniz. Dar realitatea spiritului nu este doar o realitate diferită de cea a lumii naturale, este o realitate în alt sens[21]. Spiritualiștii din secolul al XIX-lea (Teichmüller, Kozlov) își pun problema raporturilor dintre numen și fenomen. Subiectul conștient și cunoscător este substanță. Lui îi apare fenomenul. Materia este doar rodul raporturilor dintre substanțe. Obiectele materiale sunt semnele substanțelor spirituale. În același timp se distinge conștiința simplă din actele gândirii și conștiința compusă, cunoașterea. Totul trimite la problema tradițională a raportului spirit și materie, care este o desemnare inexactă. Lumea corporală posedă o anumită realitate și suntem într-o foarte mare dependență de ea. Corpul meu intră în întreg ansamblul imaginii mele, al personalității mele; nu sunt un spirit fără corp. Dar compusul corporal al omului se găsește în starea lumii naturale care este produsă de obiectivare, adică exteriorizare, alienare, constrângere. Lumea corporală poate ieși din obiectivitate și intra în subiectivitate, adică să intre în spirit, în starea spirituală. Este drumul transformării

21 Vezi cartea mea *Esprit et réalité*.

lumii naturale. Se poate spune că toată lumea materială, toată lumea naturală e un simbol al lumii spirituale, este semnul evenimentelor ce survin din lumea spirituală, evenimente de dedublare, alienare, de proiectare în starea sub care se produce determinarea cauzală din afară. Dar rămâne o problemă dificilă, dureroasă, aceea de a şti ce raport există între fenomen şi ceea ce este, adică numenul. De altfel cuvântul fenomen ne arată că cineva sau ceva apare, se manifestă. Dar „lucrul în sine", numenul, fiinţa numenală apar, se manifestă în „fenomene"? Dacă lumea fenomenelor, „lumea de aici", e o lume căzută şi supusă, acest fenomen, această manifestare de sine sunt nefaste. Numenul nu se mulţumeşte să apară, să se arate în fenomen, dar pare să se detaşeze de el însuşi pentru a cădea în fenomen şi pentru a se arunca în afară. Şi de aceea s-a putut spune că lumea fenomenală nu este lumea autentică a fiinţelor, a existentului, a veritabilului.

Numenul se descoperă în fenomen, dar se şi ascunde, se disimulează. Lucrurile care există cu adevărat pot apărea, se pot manifesta şi altfel decât în „fenomen". Este posibilă o altă expresie a fiinţelor şi existenţei, diferită de obiectivarea din lumea fenomenală. Libertatea se poate exprima, se poate manifesta fără supunere la puterea necesităţii. Aceasta e o problemă fundamentală de care se leagă problema creaţiei. Se poate exprima aşa: simbolizării, întrupării simbolice a spiritului în lumea naturală li se opune realizarea, eliberându-se şi transfigurându-se întruparea reală a spiritului în lume. Obiectivarea nu este o adevărată realizare, ci numai o simbolizare; ea dă semne, nu realitatea. Aceasta se exprimă în

orice creaţie umană, în toate producţiile creatoare. Lumea numenelor, care este lumea fiinţelor creatoare nu a ideilor, se poate exprima într-o altă lume decât a fenomenelor, dar ar fi o greşeală să ne reprezentăm lumea numenală şi lumea fenomenală complet despărţite şi izolate una de cealaltă; nu există frontiere de netrecut, cum nu există frontiere de netrecut ale conştiinţei omeneşti. Este posibilă o străpungere, o deschidere a numenelor în fenomene, din lumea nevăzută în cea văzută, din lumea libertăţii în a necesităţii, şi de aceasta se leagă ce este mai important în istorie. În viaţa lumii apar nu doar „fenomenele" ci şi numenele, iar apariţia lor nu poate fi numită numai „apariţie". Profeţii, geniile vin în această lume din lumea numenală; sunt trimişi ai Spiritului, ai Duhului. Totuşi nu este vorba de un proces evolutiv neîntrerupt, ci de un proces creator, intermitent, eruptiv. Există un nou mod de înţelegere a raportului dintre numen şi fenomen, cel eshatologic. Dar şi modul de a înţelege eshatologia trebuie înnoit, şi el trebuie să devină creator şi activ. Aceasta o vom demonstra în ultimele capitole. N. Hartmann, cu înclinarea sa pentru nuanţele delicate, propune să se deosebească *transsubiectivul*, transcendentalul şi transinteligibilul. Doresc să păstrez una din denumiri – *transsubiectiv*ul pentru a înlocui „obiectivul". Cunoscătorul trebuie să iasă din izolarea lui şi să intre nu în obiectiv, ci în *transsubiectiv*. Aceasta nu înseamnă obiectivare ci transcendenţă. Pe când obiectivarea este o mişcare spre afară, *transsubiectivul* poate arăta o mişcare spre lăuntric şi o situare înăuntrul întregului *universum*. Subiectul creator se exprimă simbolic în obiect şi obiectiv, dar se poate exprima realmente în *transsubiectiv*. Doctrina lui Brentano şi

a lui Husserl despre intenţionalitatea conştiinţei se găseşte încă în sfera obiectivării şi nu dezvăluie dualitatea ieşirii conştiinţei către o altă realitate.

2

Întrebarea fundamentală este aceasta: transformarea „lucrurilor în sine" în fenomene se produce în cunoaştere şi prin cunoaştere, sau înaintea cunoaşterii chiar în „lucrurile în sine", chiar în prima realitate, chiar în existenţă şi se reflectă numai în cunoaştere? Dacă lumea e în starea de cădere, greşeala nu este în cunoaşterea acestei lumi, cum gândea Şestov de exemplu, ci în existenţa profundă a acestei lumi. Ne putem întreba şi dacă lucrurile în sine devenind fenomene, prin aceasta încetează să mai existe? Dacă lumea numenală a trecut definitiv în lumea fenomenală? Nici nu se poate gândi o asemenea dispariţie a numenelor în manifestarea fenomenelor pentru că nu este vorba de o emanare, de o scurgere, ci, mai ales, de o trecere a subiectelor numenale, a fiinţelor printr-o dezmembrare, o dedublare, o alienare. Este o încercare care implică o cunoaştere corespunzătoare aparte. Conştiinţa şi cunoaşterea trec prin dedublare în subiect şi obiect, dar pentru asta realitatea primă nu încetează să existe şi nu se pierde deloc posibilitatea unei reveniri la unitate şi înrudire. Omul rămâne capabil de o cunoaştere intuitivă. Schelling gândeşte că în intuiţia intelectuală subiectul şi obiectul sunt identice. Dar intuiţia nu poate fi numai intelectuală, atunci ar fi un reflex pasiv al obiectului şi în consecinţă n-ar depăşi dedublarea, obiectivarea. Şi intuiţia este emoţională şi volitivă, ea este efortul

şi activitatea întregului spirit. Adevărata contemplare nu este îndreptată către obiect. Cunoaşterea filozofică presupune un act existenţial mai întâi, un act al începutului, precedând orice raţionament, şi se măsoară după profunzimea şi extensiunea acestui act. Cunoaşterea filozofică poate fi pasiune, plâns şi încântare, frământare asupra sensului vieţii. A fost aşa la Spinoza. *Amor intellectualis Dei* este o pasiune cognitivă. Imparţialitatea intelectuală e o ficţiune mincinoasă şi o simulare. Rezultatele cunoaşterii sunt primite emoţional şi intuiţia primă e îndeosebi emoţională. Există o gândire emoţională (Henri Meyer), dar momentul emoţional nu este complet separat de cel intelectual decât prin abstracţie. Caracterul pasionat, tensiunea emoţională sunt determinate prin întâlnirea cu realitatea, cu viaţa primă. Numai gândirea cufundată în ea însăşi, neieşind nicăieri, poate fi absolut imparţială, fără tensiune emoţională. La Hegel conceptul e plin de pasiune. Nu există realitate fără raportul creator al subiectului cu ea. Chiar percepţia are un caracter creator-sintetic, spiritul este activ în percepţiile sensibile. Forţa impresiilor, fără de care nu există pătrundere, cunoaştere, implică o stare creatoare pasionată, un spirit de cucerire, de biruinţă. De aceea se poate spune că adevărata filozofie este o artă. Şi chiar descoperirile pur ştiinţifice implică o pasiune, o inspiraţie şi o forţă de imaginaţie. În descoperirile ştiinţifice de început, momentul emoţional are un rol mult mai important decât se crede de obicei.

Cum cunoaşterea este o parte din viaţă, iar raţiunea este o funcţie a ei, fenomenul, obiectul cunoaşterii (obiectivarea) e condiţionat de ansamblul

vieții, de sentiment, pasiuni, de bolile spiritului. Viața primă, profunzimea (numenală) existenței determină structura conștiinței de care depinde felul în care ni se prezintă lumea. Dacă conștiința ar suferi o modificare, lumea ar avea alt aspect pentru ea. Dar această modificare implică o schimbare în caracterul existenței, în însăși viața de început. Numenul nu este caracterizat esențial ca intelect, acesta este punctul de vedere grec, ci el este la un grad, la o treaptă mai înaltă pasiune, pasiune numenală, precedând chiar deosebirea între bine și rău. Compasiunea budistă, iubirea creștină, voința schopenhaueriană de viață, voința nietzscheană de putere sunt numenale. Pentru majoritatea oamenilor, lumea reală – „realitatea" (ceea ce acționează asupra lor) este identică limitelor conștiinței normale medii, adică a conștiinței obiectivate și care obiectivează. Conștiința medie obiectivată e o adaptare la condițiile sociale de existență. Kant era frământat să știe cum se poate atinge universalitatea, validitatea universală (*Allgemeingültigkeit*) a cunoașterii. Dar aceasta e o temă de sociologie a cunoașterii care i-a scăpat. Kant nu admitea mobilitatea, variabilitatea conștiinței transcendentale, cum trebuie să fie admisă de sociologia cunoașterii. Numai intuiția primă nu este socializată, conștiința raționalizată e supusă procesului de socializare, cunoașterea și chiar percepția lumii depind de raporturile sociale ale oamenilor, de gradele lor de comunitate. Nici o creație omenească din domeniul cunoașterii sau din celelalte domenii nu este la început socială, chiar atunci când este dirijată spre viața socială, dar se supune socializării în relațiile cu ceilalți oameni. În rezultatele

ei cunoaşterea are un caracter social în ipostaza de comunicare dintre oameni. Împărăţia obiectivării e o împărăţie socială, e creată pentru omul mediu, pentru omul massei, pentru obişnuit, pentru „das Man" (Heidegger). Obiectivitatea percepţiilor şi reprezentărilor prezintă un caracter social. Se poate spune că omul percepe într-un anumit fel chipul lumii, după forma relaţiilor lui sociale cu ceilalţi oameni. De aceea există lumi deosebite care se revelă confesiunilor, naţionalităţilor, profesiilor, statelor şi claselor. În aceasta constă partea de adevăr din ideologia de clasă a marxismului, dar expresia ei filozofică este fără valoare.

Nu există inspiraţie sinceră şi creatoare decât atunci când omul e mişcat de spirit şi nu de societate, când e determinat prin lăuntric şi nu din afară, când nu depinde de influxurile sociale, de imitaţia socială[22]. Imaginea despre lume a omului mediu, pe drumul mediu al vieţii lui, nu este o descoperire individuală şi personală, ci socială şi colectivă. Aşa se obiectivează păcatul sclaviei omeneşti. Iar această remarcă nu este valabilă numai pentru credinţe, întotdeauna foarte socializate (opinie publică, onoare naţională, reputaţia de clasă, de regiment, de profesie etc.), dar chiar pentru înţelegerea lumii, pentru impresiile primordiale primite din lume care depind de familie şi mediu. Chiar percepţiile fundamentale ale imaginii lumii şi opiniile şi judecăţile despre lume depind de gradul de comunitate al oamenilor, sau de gradul neunirii lor. Chiar casta savanţilor, care trebuie să se străduiască

---

22 Vezi cartea lui Tarde, remarcabilă în multe privinţe: *Les lois de l'imitation.*

să descopere adevărul, are lumile ei şi judecăţile ei despre lume, determinate de tradiţiile academice, rutina şi prejudecăţile savanţilor. Multe lucruri sunt ascunse acestei caste. Socializarea diverselor trepte produce sclerozele sale. Alte raporturi între oameni, un grad mai înalt al comunităţii lor spirituale şi frăţiei lor ar crea o altă lume, altă lume s-ar deschide oamenilor. Nu există o lume unică, obiectivă, există numai o adaptare socială. Diferitelor tipuri de cultură din trecut s-au revelat lumi diverse şi de diverse moduri. Lumea s-a prezentat divers elenismului, iudaismului, Persiei, Indiei. Criteriul acordului universal pentru stabilirea adevărului, de care s-a făcut mare caz în religia socializată şi în instrumentul ei – teologia, nu este un criteriu de adevăr, ci numai un criteriu de utilitate socială. Adevărul este aristocratic, se descoperă doar la puţină lume, puţinor oameni; extinderea lui înseamnă un şoc de conştiinţă, înseamnă fuziunea şi combustia unei conştiinţe şi a unei lumi pietrificate şi osificate. Aceasta nu înseamnă că adevărul nu există decât pentru foarte puţini oameni, există pentru toţi, pentru ultimul dintre oameni, dar nu se revelă mai devreme decât unui mic număr care a fost zguduit de el. Majoritatea depinde doar de mediocritatea propriei conştiinţe, de psitacismul social, de utilitatea în lupta pentru viaţă. Cea mai socializată gândire este a oamenilor primitivi dinaintea oricărei civilizaţii, ea este numai gândire de grup, de clan, de trib. „Natura" primă, bună, opusă la Rousseau şi Tolstoi răului, civilizaţiei, este o natură numenală, nu fenomenală. Civilizaţia creează noi forme de psitacism social şi de adaptare, de ea se leagă procesele de depersonalizare; dar revelă şi

posibilitatea, la o minoritate, a dezvoltării conştiinţei şi gândirii libere, a unei înălţări a personalităţii.

Va veni un nou eon în care se va descoperi adevărul tuturor, toţi vor simţi zguduirea, nu numai cei vii, mai cu seamă cei morţi. În vremea noastră, în această lume obiectivată şi obiectivă, filozofia sensului comun nu descoperă adevărul, ci socializarea adevărului şi ce este indispensabil, necesar, util vieţii societăţii. Lumea obiectivată, lumea fenomenelor nu este condiţionată de raţiunea individuală, nici de raţiunea divină, nici de sensibilitatea individuală şi universală, ci de raţiunea şi sensibilitatea socializate. Lumea obiectivată, care fără spirit critic e considerată ca lume obiectivă, e condiţionată de un element care transcende societatea. Constituie o eroare să gândim că adevărul se descoperă unei conştiinţe de clan; el se dezvăluie unei conştiinţe spirituale care se învecinează supraconştiinţei; spiritul este libertate, avânt creator, persoană, iubire.

Este o istorie a conştiinţei, a treptelor şi perioadelor conştiinţei. Mai mult ca oricine, Hegel a recunoscut această problemă. Baldwin propune următoarele perioade ale gândirii: o perioadă prelogică, o perioadă logică şi o perioadă nemijlocită, supralogică[23]. Dar această gândire supralogică e posibilă în toate timpurile, e o gândire intuitivă, originală, creatoare, aproape de prima realitate, neobiectivată. Gândirea prelogică se distinge puternic de gândirea supralogică pentru că individul primitiv nu este o fiinţă identică sieşi; grupul social constituie unicul eu. Ceea ce gândeşte şi Lévy-Brühl. Dezvoltarea conştiinţei înlesneşte eliberarea personalităţii şi

23 Vezi Baldwin: *Théorie génétique de la réalité.*

diferenţierea sa din grupul social. Dar în acelaşi timp întărirea conştiinţei izolează această persoană şi o supune la noi forme de comunitate conştientă. Cunoaşterea are două tendinţe şi două semnificaţii: e o străpungere activă către sens şi adevăr, ce se înalţă peste lume, dar este şi o adaptare la lumea dată, la obişnuinţa socială. Dar chiar în al doilea tip de cunoaştere, aceasta e un reflex al Logosului, o coborâre a acestuia în lume. Aici e raţiunea măreţiei ştiinţei şi a independenţei sale. Cele mai mari dificultăţi ale cunoaşterii sunt legate de limbaj, şi aceasta se resimte, mai ales, în filozofie unde problema terminologiei are un rol atât de mare. Există un Logos interior, un cuvânt interior aproape de profunzimea existentului şi de realitatea dintâi. După cum există un Logos exterior, un cuvânt exterior întors spre această lume şi adaptat stării ei de cădere. În primul caz nu cuvântul este obiectivat, ci sensul. În al doilea caz cuvântul este obiectivat şi alienat, îndepărtat de sensul prim. Limbajul, vorbirea omenească e bazată pe Cuvântul primordial, neobiectivat şi numai de aceea are un sens. Dar limba e şi un fenomen social, este principalul mijloc de comunicare al oamenilor între ei, graţie ei e posibilă existenţa societăţii. Limbajul e socializat, poartă marca convenţiei, vrăjmăşiei mediocrităţii tuturor formelor sociale. Înmulţirea limbajelor omeneşti e o descompunere, o alienare a Cuvântului-Logos primordial. Vorbirea permite oamenilor să se înţeleagă şi să comunice între ei, dar ea îi şi izolează, şi îi face de neînţeles unii cu alţii. Este o singură limbă filozofică solidară a Verbului Logos şi graţie ei istoria filozofiei nu este doar istoria opiniilor greşite ci, ea destăinuie

şi adevărul. Dar filozofii sunt greu de înţeles, adesea într-adevăr vorbesc diferite limbi filozofice (mă gândesc la limbile filozofice şi nu la diversele limbi ale popoarelor şi neamurilor de pe pământ). Toate acestea ne conduc să punem limpede problema sociologiei cunoaşterii căreia i se adaugă cea de obligaţie logică universală. Lumea obiectivată, ce se numeşte obiectivă, e o lume a decadenţei şi alienării şi în acelaşi timp o lume unită prin constrângere, priponită şi determinată, o lume socializată, o lume a generalului. În ea totul e sub semnul generalului, totul e generalizat. În opoziţie cu afirmaţia platonismului totul în lumea numenală este individualizat, rămâne sub acţiunea lui *principium individuationis* şi totul este unit persoanei. Personalismul e o proprietate fundamentală a lumii neobiectivate. Obiectivarea este înainte de toate o depersonalizare.

Universalul valabil din cunoaştere, care preocupă atât de mult pe kantieni, are un caracter nu numai logic dar şi sociologic. Universal valabil înseamnă relaţie cognitivă, comunitatea cunoscătorului cu ceilalţi, cu toţi, ea nu-i îndreptată spre obiectul cunoaşterii, ci către ceilalţi, este ocupată cu ceea ce-i poate convinge. Or treapta de universal valabil nu depinde de aparatul logic, ci de o comunitate în modul de a vedea realitatea. Logica este socială. Chiar cel ce cunoaşte în adevărul cunoaşterii sale, în actele primordiale cognitive, depinde foarte puţin de procesul logic, el nu se forţează să gândească conştient şi nici să gândească logic. Este o eroare să se creadă că trebuie să-şi dovedească ceva sieşi: celorlalţi trebuie să le dovedească. P. Florenski spune cu justeţe că legea identităţii (A=A), adică legea fundamentală a

logicii, este moarte, pustiu şi nulitate. Mai spune că conceptul e static şi judecata dinamică, dar pentru el subiectivitatea e iluzorie şi obiectivitatea ontologică; el rămâne de fapt sub puterea obiectivismului şi a ontologismului. Logica cere o nouă lămurire sociologică, dar nu în spiritul sociologismului lui Durkheim, ci în spiritul metafizic. Aparatul logic al cunoaşterii este rezultatul obiectivării şi corespunde diverselor trepte de comunitate şi alienare. Structura logică e o adaptare la datele unei lumi de constrângere, e mai ales un mijloc de apărare în lupta pentru existenţă în lumea obiectivă.

În acest sens este o parte de adevăr în pragmatism, dar este o parte de adevăr nu în privinţa adevărului, nici a criteriului adevărului, ci în altceva. Lumea obiectivată, cum am mai spus şi nu numai o dată, e o lume de alienare şi există diverse trepte de alienare. Cunoaşterea e ca o comunicare cu o lume străină. Omul combate acest element străin, încearcă să constituie un mediu care să-i fie apropiat, mediu religios, naţional, social, familiar, pentru acest mediu universalul valabil în cunoaştere se prezintă în diferite trepte. Pe lângă aceasta există la om diverse trepte de participare la universal. Pentru conştiinţa care se deschide la maximum conţinutului universal, universalul valabil înseamnă altceva decât pentru conştiinţa îngustă şi săracă. Universalul valabil mediu este creat pentru conştiinţele mărginite şi meschine. Dar omul este un microcosmos. Există un adevăr etern în doctrina lui Nicolaus Cusanus, după care totul este prezent în tot[24]. Ca şi în monada leibnizeană concepută ca *universum*.

---

24 Vezi M. de Gandillac: *La philosophie de Nicolaus Cusanus* (Colecţia *Philosophie de l'Esprit*, 1941).

Dar omul nu este microcosmos decât în potenţialitate, în straturile profunde ale fiinţei, la majoritatea ascunse şi înăbuşite.

Natura-cosmos se dezvăluie în afara procesului de obiectivare şi dezvăluirea implică restaurarea unei comunităţi mai intime, a unei comuniuni a omului cu natura şi a relaţiilor dintre oameni. Secretul vieţii cosmice rămâne ascuns căilor obişnuite de cunoaştere, iar ştiinţa nu este interesată de el. Revelaţia cosmosului, a secretului creaţiei trebuie să apară, este împreună cu revelaţia relaţiilor umane, cu victoria asupra alienării, rezultat al obiectivării. Fundamentala contradicţie a existenţei omeneşti constă în faptul că omul e o fiinţă mărginită, cuprinzând în el un infinit potenţial, îndreptat spre infinit[25]. Lumea empirică e parţială, nu e întreagă şi nu poate fi gândită fără contradicţie, nici ca infinită, nici ca împlinită şi sfârşită. Este posibilă o cunoaştere fizico-matematică a lumii acesteia, cea mai precisă cunoaştere, cea mai universal valabilă şi care poate fi verificată. Dar ea nu pătrunde în secretul vieţii cosmice, e o izolare şi alienare a oamenilor unii faţă de alţii şi faţă de cosmos. Or, cunoaşterea spirituală, cunoaşterea spiritului nu se prezintă exterior ca universal valabilă. Nu voi mai repeta ce am spus despre obiecte în cartea mea *Le Moi et le Monde* şi în altele. Lumea empirică ne este dată într-o experienţă (care este un reflex pasiv), nu ca un cosmos întreg, ci ca infinitul rău, în care suntem pierduţi şi în care trebuie să ne orientăm. Cunoaşterea ştiinţifică „obiectivă" e o orientare de acest gen. Aici e

25 Pentru Heidegger moartea e ultimul cuvânt al existenţei mărginite a omului pentru că neagă acest infinit din noi.

sensul formării conceptelor. Este cazul să se rectifice expresia „lucrul în sine". Întotdeauna realitatea existențială implică relații, adică un element de ieșire din sine în relații, în comunitate. „Lucrul în sine" este real în măsura în care se raportează altor lucruri în sine, adică este eronat să-l numești lucru în sine și pentru sine, el este de asemenea pentru altul, pentru aproapele și iese din el însuși. De aceea cunoașterea lucrurilor în sine presupune o comunitate spirituală și un raport, o fuziune a conștiinței care izolează. Universalul valabil, întotdeauna exterior și îndreptat către obiect, e înlocuit printr-o comunitate, o intimitate spirituală, o pătrundere reciprocă. Dar intuiția spirituală de din afară, pentru lumea obiectului și a constrângerii, e cel mai puțin universal valabilă și mai puțin convingătoare, deși e cea mai universală. De aceea poziția metafizicii întotdeauna a fost nesigură și suspectă. Metafizica este posibilă în măsura în care e posibilă o cunoaștere ce nu obiectivează și nu trece prin concept. Hegel a convertit ființa în concept și conceptul în ființă, dar a fost un genial metafizician, și propria metafizică n-a fost deloc o cunoaștere prin concept. Dialectica hegeliană n-a fost doar dialectica logică a conceptului, ea a fost dialectica spiritului, adică dialectică existențială. Așa a fost *Fenomenologia spiritului* cea mai remarcabilă dintre operele sale.

Conceptele ne orientează în obscurul infinit din lumea obiectelor ce ne înconjoară. Conceptul e o pavăză intelectuală și în același timp o restricție care împiedică o răvășire ce ar putea provoca confuzia lumii. El raționalizează obiectul cunoașterii și acestă raționalizare este aplicarea rațiunii la lumea

fenomenelor; pentru lumea numenelor o astfel de raţionalizare e fără valoare. În acelaşi timp, conceptul generalizează, ridică la universal, nu cuprinde niciodată realitatea individuală. Dar alta e sarcina lui, aceasta este pragmatico-instrumentală. Logosul lucrează în concept, dar acţionează în aplicarea la lumea alienată şi obiectivată, coborând către această lume. Conceptul nu cunoaşte individualul, nici libertatea, de aceea nu cunoaşte numenele, nu cunoaşte secretul existenţei. Uneori acest adevăr a fost exprimat spunându-se că, prin conceptul raţional nu se poate cunoaşte realitatea iraţională (Rickert), sau că inteligenţa nu poate cunoaşte viaţa, nici simţirea (Bergson). Dar, cum în lumea fenomenelor domnesc necesitatea şi regularitatea, lumea prezintă în ea o „realitate" raţională, care corespunde raţionalului cunoaşterii. Relaţiile cauzale, legile naturii aparţin gândirii care generalizează, dar în acelaşi timp, lumea fenomenelor e supusă relaţiilor cauzale şi legilor din natură. Dificultatea acestei probleme de care se loveşte gnoseologia e solidară misterului obiectivării. Este o eroare să se considere că obiectivarea se produce numai în sfera cunoaşterii, ea se produce, mai ales, în „fiinţă", în însăşi realitatea. Este produsă de subiect, nu doar ca cel care cunoaşte, dar şi ca existent. Căderea în lumea obiectului s-a făcut în viaţa de început. Iar aceasta a dus la nerecunoaşterea ca realitate decât a elementului secundar, raţionat, obiectivat şi la îndoiala de prima realitate, neobiectivată, neraţionată.

Astfel e structura conştiinţei din treapta căderii, a alienării. Cunoaşterea este un eveniment intelectual. Cum poate deveni eveniment intelectual în subiect

un obiect material neintelectual? Cum este posibilă o cunoaştere raţională a iraţionalului? Însuşi iraţionalul are două sensuri diferite: este sau un iraţional în fenomenal, în lumea obiectului, sau un iraţional în lumea numenală, în profunzimea spirituală a subiectului. Primul iraţional e recunoscut ca limită, dar e organizat de cunoaşterea îndrumătoare cu ajutorul conceptului. În aceasta constă procesul de abstracţie; el porneşte de la realitate, dar îşi supune realitatea, care nu este prima realitate, profunzime spirituală a existenţei, ci exteriorizare. Lumea obiectului e multiplă, dar în ea persoana se pierde; e infinită, dar în ea eternitatea e închisă, în ea triumfă generalul dar nu are unitate, e raţionată, e plină de un rău iraţional, este contrară „sensului". Trăim într-o lume de acest gen, o cunoaştem. Dar nu este o lume pierdută, fără nădejde: soarele străluceşte aici, deşi din afară, nu dinlăuntru, cum ar trebui să fie, există în ea o viaţă încordată în creştere, deşi se împlineşte prin moarte; în ea florile se deschid, deşi în final se veştejesc; în ea se manifestă actele creatoare ale omului; există o fizionomie umană, uneori o încântătoare expresie a ochilor; sunt atinse aici culmi de sfinţenie şi genialitate, dar şi urâţenia morală şi nelegiuirea; se manifestă aici iubirea, mila, renunţarea, dar şi cruzimea şi crimele. În această lume spiritul este ca şi decăzut de la sine-însuşi, s-a produs alienarea, însă legătura care-l uneşte Spiritului s-a păstrat, iar Duhul lucrează. Această lume e fără Dumnezeu, dar există în ea o mărturie a existenţei lui Dumnezeu. Dacă în obiectivitate e o stare de cădere, în concept e o coborâre a raţiunii spre această stare. De aceea conceptul are o folosinţă limitativă,

trebuie să facă loc cunoaşterii neobiectivate. Critica cunoaşterii a descoperit confuzia ce se făcea între concept şi fiinţă, cu realitatea. Această confuzie a jucat un rol imens în vechea metafizică. Kant a făcut mai mult decât oricine pentru critică. Vom vedea că însăşi „fiinţa" a purtat amprenta cunoaşterii, că este, într-o mare măsură, rodul conceptului. Starea de cădere a lumii s-a reflectat în conceptul de fiinţă. Socializarea cunoaşterii, care se străduie să instituie o obligaţie generală pentru conştiinţa normală medie, limitează şi cunoaşterea şi realitatea; ea tinde să înlăture tot ceea ce necesită o tensiune spirituală mai mare şi o comunitate spirituală. Omul mediu (şi mai ales societatea omenească, ce agresează totdeauna omul) se apără de pericole şi este protejat de conceptele şi legile logicii din domeniul cunoaşterii, de legile statului, formele fixe ale familiei, castei, Bisericii exterioare - ca instituţie socială. Prin această apărare sunt înăbuşite intuiţia, inspiraţia, iubirea, umanitatea, credinţa vie şi spiritul, iar duhul se stinge. Feuerbach avea dreptate în antropologismul său, în revolta sa împotriva puterii asupra omului, a tuturor obiectivărilor şi alienărilor aspirând la realitatea metafizică. Dar eroarea lui Feuerbach era pretenţia de a înălţa omul, pornind de la o concepţie prea coborâtă despre om, privindu-l numai ca fiinţă naturală, materială. Astfel, întreaga dialectică existenţială despre om şi despre atitudinea lui faţă de Dumnezeu era redusă la neant şi golită de sens, pentru că ea n-are sens decât în raport cu omul ca fiinţă spirituală.

3

Conştiinţa trebuie să orienteze omul, să-l pună în relaţie cu lumea. Conştiinţa luptă contra haosului din suflet, al cărui exemplu îl avem în vise; sintetizează viaţa sufletului, dar are un caracter nefericit şi e sursa suferinţei, dedublând omul chiar prin sinteza ei, deşi şi omul se străduie, prin eforturile conştiinţei, să se elibereze de suferinţă[26]. Nu există numai o „conştiinţă nefericită" (Hegel)[27], orice conştiinţă e nefericită. Iar aceasta provine din dedublarea, dislocarea conştiinţei în obiect şi subiect. Iar omul pentru a-şi depăşi nefericirea şi suferinţa sau se forţează să se ridice la o conştiinţă superioară, sau cade în subconştient. Conştiinţa e drumul urmat de om şi se găseşte între subconştient - elementarul, şi supraconştient - spiritualul. Omul suferă că este dublu şi că trăieşte deodată în lumea fenomenelor şi în cea a numenelor. Omul este fenomen, fiinţă naturală supusă legii din această lume, dar este şi „lucru în sine", fiinţă spirituală, liberă de puterea acestei lumi. Conştiinţa se află într-o poziţie intermediară şi acesta este motivul dublului său aspect; dar îndeplineşte o mare lucrare şi în ea există lumina. Depăşirea conştiinţei nefericite prin supraconştiinţă nu înseamnă negarea conştiinţei; supraconştiinţa cuprinde rezultatele pozitive ale conştiinţei, dar este vorba şi de *Aufhebung* în sens hegelian[28]. Dacă structura

26 Freud, al cărui merit principal e de a fi descoperit rolul subconştientului, exagerează mult rolul curativ al conştiinţei.

27 Vezi J. Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.*

28 Pentru raporturile conştiinţei, ale conştientului cu supraconştiinţa, vezi cartea mea: *La destination de l'homme.*

supraconştiinţei corespunde lumii numenale, ca aceea a conştiinţei lumii fenomenale, această corespondenţă nu este totuşi nici totală, nici definitivă, lasă loc licăririlor, posibilităţii unei pătrunderi. Conştiinţa recunoaşte ca transcendent ei ceea ce este imanent pentru supraconştiinţă. De aceea pot spune că transcendentul nu-mi este exterior, dimpotrivă, e tot ce-mi este mai intim, pe acesta reazem eu mistica, posibilitatea ei de a fi.

Dar această structură a conştiinţei, îndreptată spre lumea noastră fenomenală, produce exteriorizarea şi obiectivarea a tot ce e mai interior şi spiritual. Primitivii nu fac diferenţă între lumea aceasta şi o altă lume; pentru ei totul e minunat şi supranatural. Aceasta se explică prin dormitarea şi slăbiciunea conştiinţei lor. Supranaturalul şi miraculosul, ca distincte de ordinea naturală, există pentru o treaptă mai înaltă a conştiinţei. Chiar percepţia lumii sensibile n-a fost întotdeauna la fel. Imaginile, culorile lumii „empirice" depind de treapta conştiinţei, de direcţia ei, de slăbiciunea sau de forţa ei. Conştiinţa nu doar ne orientează în mijlocul lumii, nu doar răspândeşte lumina, dar creează şi o enormă cantitate de iluzii. Sunt iluziile conştiinţei primitive, care este încă foarte slabă. Nenumărate iluzii, multe mituri se leagă de aceasta; şi există alte iluzii ale conştiinţei civilizate, evoluate. În conştiinţa primitivă pot fi mai puţine minciuni, mai mult adevăr decât în conştiinţa civilizată. În mit poate fi mai multă realitate decât în realitatea civilizată. Societăţile care adună în grup oamenii creează iluzii indispensabile existenţei şi dezvoltării lor. Şi acestea pot fi iluziile cele mai

durabile. Societatea obiectivează existenţa umană, inspiră omului frică de „sfinţenia"lui. Sociologul englez Kidd[29] a dezvoltat această idee ingenioasă că societatea şi evoluţia socială pretind, pentru a fi susţinute şi pentru a prospera, credinţe şi sanctuare care nu corespund absolut deloc adevărului. Specia sugerează individului iluziile conştiinţei, care îi sunt necesare speciei. Şi Schopenhauer vorbea de iluziile iubirii, care fac din individ jucăria speciei. Iluziile sociale iau forma iluziilor de clasă, ale prejudecăţilor de castă, care deformează conştiinţa. Hegel a definit genial viclenia raţiunii (List der Vernunft) în istorie. Ca monist şi optimist, gândea că viclenia raţiunii este un instrument care ajută la descoperirea spiritului în istorie. Dar în realitate faptul trebuie să fie o sursă de pesimism amar. Specia creează iluziile indispensabile procesului rasial, triumfului generalului asupra individualului, al regnului asupra individualului, al colectivului asupra persoanei, în credinţe stabilite solid, în realităţi sacre care pretind o atitudine idolatră. Aici este şi o obiectivare a existenţei umane, omul e azvârlit într-o lume a obiectelor care-l agresează. Socializarea forţată vine dintr-o minciună convenţională, înrădăcinată în conştiinţă. Iluziile şi minciuna conferă conştiinţei o structură care corespunde lumii obiectelor. Dar minciunii „civilizaţiei", minciunii societăţii şi istoriei nu îi trebuie opusă „natura" cum spuneau într-o manieră inexactă J.J.Rousseau şi Tolstoi, ci spiritul, spiritualitatea, lumea numenală ce pot modifica conştiinţa şi pot irumpe în această lume ca forţă transformatoare.

---

29 Vezi cartea lui *L'évolution sociale.*

împotriva convențiilor minciunii din lumea fenomenală există adevărul instinctului, dar acest instinct își are rădăcina într-o mult mai mare profunzime decât ceea ce se numește „natură". „Natura" numenală în om este *a priori* în raport cu natura fenomenală exterioară.

Ceea ce este genial la Kant nu este estetica sa transcendentală cum se crede de obicei, nici analitica transcendentală, ci dialectica transcendentală, doctrina despre *Schein* – aparență, mască transcendentală și antinomii. Când e folosită greșit, rațiunea creează iluzii. Dar Kant consideră dialectica rațiunii ca iluzorie. Poate vedea corect, atunci când e vorba de rațiunea separată de viața integrală a spiritului, de experiența existențială. Unde e sursa iluziilor transcendentale (Schein), create de dialectica rațiunii? Totul provine din faptul că se ia drept real ce este gândit, și numenelor li se atribuie ceea ce se raportează fenomenelor. Voi spune cu convingere că iluziile își au originea în obiectivare, în proiectarea asupra obiectului a ceea ce nu are adevărată existență decât în subiect. Este consecința puterii din lumea obiectivă asupra existenței umane. Conceptul creează iluziile ca urmare a aplicării lui greșite. Ar fi eronat să se spună că rațiunea este inaptă pentru o dialectică adevărată, esențială. Dar rațiunea e alterată și pierde această aptitudine ca urmare a stării de cădere, care înseamnă pierderea integrității, a spiritualității, dedublarea în subiect și obiect, concepția despre lumea numenală după adaptările la lumea fenomenală.

Ar fi interesant de imaginat cum l-ar fi criticat Kant pe Hegel și dialectica sa. Hegel a trecut prin critica lui

Kant şi chiar ar fi vrut să-l depăşească. El vroia să transmită conceptului plenitudinea vieţii şi să convertească dialectica conceptului în dialectică existenţială. Diferă complet de Kant în felul de a înţelege caracterul şi limitele logicii. Pentru Kant, dialectica e doar în aparenţă instrumentul logicii generale, dialectica numai aparent e convingătoare, este logica iluziilor ce lărgesc aplicarea categoriilor dincolo de limitele empiricului. Pentru Hegel, logica e ontologie şi dialectica logică este dialectica fiinţei. El vrea să depăşească antinomiile kantiene. Este genială introducerea dinamicii în logică de către Hegel. El admite un moment iraţional în dialectică. Afirmă o mişcare autonomă în concept şi atingerea identităţii contrariilor. Adevărul este un tot. Hegel evită să ia fenomenele drept lucruri în sine, cum făcea vechea metafizică naturalistă. Dar victoria sa asupra antinomiilor s-a văzut a fi iluzorie: este o nouă formă de *Schein* transcendental pentru că Hegel rămâne în cercul imanenţei într-un fals monism, într-o interpretare optimistă a procesului cosmic; la el nu există o adevărată transcendenţă şi de aceea a putut genera materialismul dialectic. Antinomia îşi păstrează forţa până la sfârşitul lumii acesteia, nu poate fi depăşită decât prin modul eshatologic. Eroarea lui Kant a fost să confunde şi să identifice experienţa numai cu planul fenomenelor, adică să nege posibilitatea experienţei spirituale. Iluzia este solidară imanentului, nu transcendentului. Ceea ce este transcendent este tocmai ce este mai puţin iluzoriu. Antinomiile raţiunii pure sunt legate de infinit. Se poate admite o a treia rezolvare distinctă dintre teză şi antiteză, dar această a treia ieşire nu se

descoperă în dezvoltarea dialectică din această lume, ea se descoperă în transcendenţa dincolo de limitele lumii aceasteia a obiectelor. Lumea obiectivată nu este dată ca un tot, de aceea nu este adevăr în ea în sensul hegelian. Cum această lume nu este lucrul în sine, numen, ea nu există ca tot infinit, nici ca tot finit. Antinomia cosmologică e depăşită numai pentru că lumea fenomenelor nu este dată ca un întreg. Mai precis, în lumea fenomenelor este imposibil să surmontezi antinomiile. Kant are dreptate cu dualismul celor două lumi şi când recunoaşte antinomiile ca inevitabile şi solidare acestui dualism. Dar acest adevăr se poate interpreta şi în alt mod decât cel al lui Kant.

Conştiinţa nu se poate reprezenta static, ea este stabilizată doar relativ. În principiu e posibilă o schimbare; o revoluţie a conştiinţei, dilatarea ei, ca şi restrângerea sunt posibile. Este posibilă o străpungere prin obiectivarea care creează iluzia durabilă a acestei lumi imobile. Imaginile şi tablourile visurilor sunt legate de slăbirea conştiinţei, după cum şi imaginile şi tablourile lumii empirice ce se prezintă conştiinţei diurne nu ne descoperă însăşi prima realitate, ci doar semnele acestei realităţi. La fel, visele au o valoare simbolică. Dar în acelaşi timp, în această lume iluzorie şi înşelătoare, acţionează autentica lume, primordială şi reală a libertăţii, a geniului creator şi a binelui. Nu putem face un efort definitiv al conştiinţei, un efort de spirit ca să scăpăm de tot ce este înşelător, iluzoriu, neautentic în lumea empirică a fenomenelor. Structura conştiinţei e prea puternic adaptată condiţiilor acestei lumi. Dar ar fi greşit să se considere mişcarea şi pluralitatea drept false şi iluzorii (Zenon, Eleaţii). Filozofia indiană are

partea ei de adevăr; mai bine decât filozofiile greceşti şi europene, ea a avut conştiinţa caracterului iluzoriu şi înşelător al lumii fenomenelor, dar n-a înţeles sensul trecerii omului prin lume, n-a simţit sensul istoriei.

Este interesant de constatat că şi filozofia budistă ca şi filozofia empirică europeană nu recunosc decât fenomenele obişnuite şi nimic în afara lor. Dar prima e pesimistă, cealaltă optimistă, prima e mai profundă decât a doua. Gândirea indiană a creat o remarcabilă metafizică, dar n-a creat ştiinţa, aceasta a creat-o Occidentul european. Această creaţie nu înseamnă numai independenţa raţiunii, stăpânirea raţiunii, dar şi o atenţie deosebită acordată lumii fenomenale. Conştiinta nu e doar îndreptată către lume, adaptată ei, ci este şi eliberată de frica de această lume care împiedica omul vechi, chinuit de demonolatrie să ajungă la cunoaşterea ştiinţifică. Prima semnificaţie a sacrului este tabu-ul. „Panica" este sacrul primitiv. Dar omul, pe măsură ce i s-a dezvoltat conştiinţa, n-a mai considerat sacră lumea obiectivată, fenomenală, care-l ameninţa. De aici vine cutezanţa ştiinţei şi tehnicii. În acest curaj neclintit, în această căutare a adevărului incoruptibil stau măreţia ştiinţei şi afinitatea sa cu Logosul. Ştiinţa nu recunoaşte nici un tabu, defetism bolnăvicios al conştiinţei. De acum înainte omul trebuie să caute ce este sacru, să-L caute pe Dumnezeu, pe un alt plan, în lumea spirituală, în lumea existenţei interioare, nu în obiect, ci în subiect. Semeţul filozof Fichte spunea că omul trebuia să aibă un scop dincolo de limitele acestei vieţi. Dar această „altă" lume mai bună, dincolo de limitele acestei vieţi, nu poate fi gândită pe plan naturalist şi obiectivist, unde a stat adesea teologia tradiţională, ea trebuie

gândită ca o schimbare în tendința și structura conștiinței, ca lume a spiritului, care nu este o altă „natură". Lumea de aici, pe care o numesc lumea obiectivării, înseamnă auto-alienare și exteriorizarea spiritului, aruncare în afară. Nu este dualism ontologic, așa cum monismul este rezultatul obiectivării. Există un dualism al modurilor de existență, al treptelor calitative ale omului și lumii. Deosebirea lumilor nu este cunoscută prin conceptul care obiectivează, ci prin intuiția totală, integrală care pătrunde în misterul existenței printr-un act existențial al spiritului.

La Descartes eroarea vine din voință. Or, din direcția voinței primordiale provine nu doar eroarea în cunoaștere, ci și eroarea în percepția realității, în construirea lumilor. Cunoașterea, știința au lumea lor așa cum religia, arta, politica au lumea lor. Nu înseamnă însă că lumea științei este o lume fantastică și fără realitate. Ea are o enormă importanță în drumul omului: știința joacă un rol imens în eliberarea și dezvoltarea forței omului. Știința istorică are o importanță deosebită, eliberează de iluziile și erorile unei conștiințe mai puțin evoluate. Dar întotdeauna omul e pândit de ispite care-l supun; una dintre aceste ispite înrobitoare care alterează știința e scientismul, schimbare a atitudinii științifice față de lume într-o realitate unică și tiranică. Cunoașterea științifică trebuie eliberată de jugul scientismului, adică de o filozofie falsă (materialism, naturalism, pozitivism). Și pentru aceasta e necesar să înțelegi misterul obiectivării.

O asemenea teorie a cunoașterii merită numele de idealism sau de realism? Amândouă sunt la fel de false pentru că întrebarea nu e bine pusă și se exprimă

după vechile categorii de gândire. Sub un aspect e idealism, sub altul realism declarat. Filozofia existențială e singura filozofie cu adevărat reală, dar nu este vorba de realismul vechii filozofii ontologice ce era sub puterea obiectivării și constituia o formă de naturalism. Se depășește în același timp idealismul filozofiei germane de la începutul secolului al XIX-lea, dar se păstrează tot ce este adevărat în el. Ne găsim în fața problemei ființei și a existenței.

Partea a doua

Problema ființei și a existenței

Capitolul III

- 1) Ființa ca obiectivare. Ființa și existentul, existența. Ființa și neființa. Ființa ca mod de cunoaștere. Ființa și valoarea. Ființa și spiritul. – 2) Întâietatea libertății asupra ființei. Determinismul ființei și al libertății. Ființa și pasiunea primordială. Ființa ca libertate fixă și pasiune fixă. Ființa ca natură și ființa ca istorie.

1

Din Antichitate filozofii au căutat să cunoască ființa (*ousia, essentia*). Cea mai înaltă dorință a filozofiei a fost să edifice o ontologie; dar filozofii se îndoiau că pot reuși. Uneori se părea că gândirea umană urmărește o fantomă. Problema trecerii de la multiplu la Unu și de la Unu la multiplu era fundamentală pentru filozofia greacă. Într-un alt mod, dar la fel de importantă a fost pentru filozofia indiană, întrebarea de a ști cum provenea ființa din neființă; această filozofie și-a concentrat puternic atenția pe problema neantului, a neființei, a iluzoriului și s-a preocupat de găsirea Absolutului și eliberarea de relativ, ceea ce însemna și izbăvirea. Gândirea indiană s-a străduit să se plaseze dincolo de ființă și de neființă și să descopere dialectica ființei și a neființei. În aceasta constă importanța ei[30].

---

30 Vezi R. Grousset: *Les philosophies indiennes;* O. Strauss: *Indische Philosophie;* A. Schweitzer: *Les grands penseurs de l'Inde.*

Grecii căutau *arheul*, primul principiu. Meditau asupra imuabilului, erau chinuiţi de problema raportului dintre imuabil şi devenire; voiau să explice fiinţa mişcătoare prin fiinţa imuabilă. Filozofia voia să se înalţe peste lumea sensibilă şi înşelătoare, să pătrundă până la Unul, dincolo de această lume multiplă şi schimbătoare. Se indoia chiar de realitatea mişcării. Dacă omul şi-ar face drum până la cunoaşterea fiinţei ar atinge punctul culminant al ştiinţei şi uneori chiar gândea că a atins izbăvirea, unindu-se izvorului prim. Şi totuşi Hegel spune că conceptul despre fiinţă este tot ce poate fi mai vid; Lotze declară că fiinţa nu se poate defini şi poate fi numai trăită[31]. Heidegger, dorind să construiască o nouă ontologie, spune despre conceptul fiinţei că este tot ce poate fi mai obscur. Fiinţa pură e o abstracţie şi in această abstracţie se vrea inţelegerea realităţii dintâi, viaţa de început. Gândirea omului urmăreşte propria Creaţie, şi-n aceasta rezidă tragedia cunoaşterii filozofice, tragedia oricărei filozofii abstracte. Ne găsim in faţa acestei intrebări: fiinţa nu este obiectivare? Obiectivarea nu transformă în obiecte ceea ce ne prezintă cunoaşterea filozofică, obiecte din care dispare lumea numenală? Conceptul de fiinţă are de-a face cu fiinţa ca un concept? Există fiinţa? Parmenide este fondatorul tradiţiei ontologice in filozofie, tradiţie legată genialului efort al raţiunii. Pentru el fiinţa este una şi imuabilă. Nu există nefiinţă, există numai fiinţă. Pentru Platon, care continuă această tradiţie ontologică, veritabila fiinţă este impărăţia ideilor pe care o percepe dincolo de lumea simţurilor, mişcătoare şi multiplă; dar Platon afirmă in acelaşi timp intâietatea a ceea

31) Lotze: *Metaphysik*.

ce este bun, a binelui asupra ființei, inaugurează astfel o altă tradiție filozofică. La Platon unitatea perfecțiunii este cea mai înaltă și idea despre ființă este însăși ființa. Eckhart era de părere că *Esse* era *Deus*. Husserl, trecând prin idealismul care afirmă întâietatea conștiinței, va continua tradiția platoniciană în contemplarea ființei ideale (*das Wesenheiten*). În procesul gândirii, în rațiune s-a căutat înălțarea peste această lume sensibilă dată, în care nu este nimic solid, s-a căutat înălțarea peste lumea devenirii, nu a ființei. Dar astfel căutarea ființei era sub dependența gândirii, era marcată de pecetea gândirii. Ființa devenea obiect al gândirii și însemna obiectivare. Rațiunea găsește un produs propriu ei. Realitatea devine dependentă făcându-se materie de cunoaștere, adică obiect. Dar în fond se petrece exact invers, realitatea nu este înaintea subiectului cunoscător, e îndărătul lui, în existențialitatea sa.

Eroarea vechiului realism e mai vizibilă în exemplul tomismului, al filozofiei simțului comun. Această filozofie admite ca realități obiective produsele gândirii, substantificările gândirii[32]. De aceea Sf. Toma d'Aquino gândește că intelectul, și numai el, este în contact cu ființa. Ființa e primită din afară. Este o absolutizare a conștiinței medii, admisă de asemenea ca natură umană imuabilă. O ontologie de acest gen e un exemplu frapant de metafizică realistă, nu admite antinomiile născute de rațiune. Cunoașterea intelectuală a ființei e determinată de faptul că ființa, încă dinainte, e produsul inteligenței. Pentru tomism, ființa precede gândirea, dar este deja

32 Vezi Garrigou-Lagrange: *Le sens commun*.

lucrată de ea. Or ființa vine după, nu înainte. În filozofia Evului Mediu problema raportului între *essentia* și *existentia* are un rol important. Ființa este *essentia*. Dar rămâne de știut dacă esența are existență. În filozofia contemporană (Heidegger, Jaspers) această problemă ia o nouă formă a raportului între *Sein* și *Dasein*[33]. Aristotel și scolasticii admiteau în logică o clasificare asemănătoare unei clasificări zoologice, în care conceptul de ființă era cel mai larg și cel mai înalt. Brunschvieg are dreptate când spune că Descartes rupe cu naturaliștii în logică și metafizică[34]. Dar ontologia niciodată n-a putut renunța complet la spiritul naturalist.

Hegel a introdus un element nou în conceptul ființei: neființa, neantul, fără de care nu există devenire, fără de care nu apare nimic nou. Ființa este tot ce poate fi mai vid; echivalează neființei. Începutul este ființă și neant, unitate. Ființa nu este nimic, este ființă nedeterminată și fără calitate. *Dasein* la Hegel este unitatea ființei și a neființei, e devenire, ființă determinată. Adevărul este în trecerea de la ființă la neființă și de la neființă la ființă. Hegel vrea să aducă viața în ființa moartă, încremenită. Vrea să treacă de la concept la ființa concretă. El crede că va reuși admițând caracterul ontic al conceptului însuși, care și el este ființă plină de viață interioară. „Identitatea, spune Hegel, este determinare numai de ființă simplă, imediată, moartă; or contradicția este rădăcina întregii mișcări și vieți, doar în măsura în care nimicul oferă în el însuși o contradicție, se mișcă, posedă mișcare și activitate"[35].

---

33 Vezi Heidegger: *Sein und Zeit*, și Jaspers: *Philosophie*, 3 volume.
34 Vezi L. Brunschvieg: *Spinoza et ses contemporains; Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.*
35 Vezi Hegel: *Wissenschaft der Logik*

Dialectica este o adevărată viață. Dar Hegel nu ajunge la adevărul concret, rămâne sub puterea obiectivității. Vladimir Soloviov, care a fost marcat de influența lui Hegel, face o foarte importantă și prețioasă deosebire între ființă și existentul concret. Ființa este predicatul subiectului, al existentului concret. Spunem: „această creatură este" și „această senzație este". Se produce o substanțializare a predicatului[36]. S-au format diverse feluri de ființe prin abstractizarea și substanțializarea atributelor și calităților. În această manieră s-au creat ontologiile, care erau doctrine despre ființa abstractă și nu ale existentului concret. Or, adevăratul obiect al filozofiei nu trebuie să fie ființa în general, ci la ce și cui îi aparține aceasta, adică existentul concret. Filozofia concretă e o filozofie existențială, la care Soloviov nu ajunge, el rămâne metafizician abstract. Doctrina unitotalității e un monism ontologic[37]. Este greșit să se spună că ființa este numai existentul concret, existentul este. Ființa indică faptul că *ceva* este, dar nu ceea ce este. Subiectul existent dă ființa. Conceptul de ființă este logic și gramatical, echivoc, în el se confundă două sensuri. Ființa înseamnă că ceva este și arată și ceea ce este. Al doilea sens al „ființei" ar trebui îndepărtat. Ființa se află a fi subiect și predicat, subiect și lucru spus. În realitate ființa este numai predicat. Ființa e general, „universal". Dar generalul nu are existență. Universalul e numai în existent, în subiectul existenței și nu în obiect. Lumea este

---

36 Vezi Vl. Soloviov: *Critique des Principes abstraits* și *Principes philosophiques de la conaissance intégrale.*

37 Vezi Frank; *L'inintelligible.*

pluralistă, în ea totul este individual şi singular. Universalul – general este doar posesiunea calităţii de unitate şi de comuniune în această pluralitate de individualităţi.

Este o parte de adevăr în susţinerea lui Rickert, că fiinţa este judecată de evaluare, că realul este obiect al judecăţii. De unde se face greşita deducţie că adevărul e „a trebui" nu „a fi" şi transcendentul e numai *Geltung* (*Geltung* se referă la valoare şi nu la realitate). Când se afirmă întâietatea datoriei asupra fiinţei, aceasta se poate asemăna cu întâietatea platoniciană a binelui asupra fiinţei. Dar Vl. Soloviov consideră că ceea ce trebuie să fie în această lume este etern fiinţă absolută într-o altă sferă. Se pune o problemă fundamentală: sensul, valoarea ideală există şi în ce sens există? Există un subiect al sensului, al valorii, al ideii? Răspunsul meu la această întrebare e că există ca spirit. Or spiritul nu este fiinţă abstractă, este existentul concret. Spiritul e realitate dintr-un alt ordin decât natura „obiectivă", sau „obiectivitatea" realizată de raţiune. Ontologia trebuie să fie înlocuită printr-o pneumatologie. Filozofia existenţială se îndepărtează de tradiţia „ontologică" în care percepe o obiectivare inconştientă. Când Leibniz vede în monadă o simplă substanţă ce intră într-un organism complicat, când ne arată armonia universală a monadelor şi se preocupă, mai ales, de problema simplului şi compusului, el se găseşte încă sub puterea metafizicii naturaliste, a ontologiei obiectivate. Este necesar de înţeles corelaţia ce există între concepte ca: adevăr, fiinţă, realitate. Cuvântul realitate după semnificaţia dobândită este termenul cel mai

neîndoielnic, cel mai independent de curentele filozofice. Dar la început era legat de *res*, de lucru şi purta marca lumii obiectivate. Adevărul nu e în mod simplu ceea ce există, el este calitatea atinsă şi valoarea; adevărul e spiritual. Este imposibil să te înclini în faţa a ceea ce este, numai pentru că este. Un ontologism fals duce la un cult idolatru al fiinţei. Trebuie să ne înclinăm dinaintea Adevărului, nu a Fiinţei. Iar Adevărul există în mod concret, nu în lume ci în Spirit, în Duh. Este miracolul Creştinismului că are în el o întrupare a Adevărului, a Logosului, a Sensului, întrupare unică, şi nereînnoibilă. Şi această întrupare n-a fost o obiectivare, ci o rupere a obiectivării. Mereu este nevoie să mai spunem că spiritul nu este niciodată obiect şi că nu există spirit obiectiv. Fiinţa este doar unul din rezultatele, din roadele spiritului. Dar numai ce este *transsubiectiv* există concret. Fiinţa e un produs al substanţializării existenţei.

Ontologismul pur supune valoarea fiinţei. Altfel spus este obligat să considere fiinţa ca unica măsură şi criteriu al valorii, adevărului, binelui, frumuseţii. Fiinţa este şi adevăr, bine, frumos. Singurul sens al adevărului, binelui, frumosului constă în faptul că există din fiinţă. Şi invers, singurul rău, minciuna, urâţenia sunt nefiinţa, negarea fiinţei. Ontologismul trebuie să admită fiinţa ca Dumnezeu, trebuie să îndumnezeiască fiinţa şi să-l definească pe Dumnezeu ca fiinţă, ceea ce caracterizează doctrina catafatică despre Dumnezeu şi o distinge radical de doctrina apofatică, pentru care Dumnezeu nu este fiinţă ci suprafiinţă. Schelling spune că Dumnezeu nu este

ființa, ci viața[38]. „Viața", acest cuvânt e preferabil celui de „ființă". Dar filozofia ontologică are o asemănare formală cu filozofia vieții, pentru care „viața" este singurul criteriu al adevărului, binelui și frumosului, și maximum de viață - valoarea supremă. Binele suveran, valoarea supremă sunt definite ca maximum de viață sau de ființă. Și în mod cert este necesar să exiști, să trăiești pentru a pune problema valorii, a binelui. Nimic mai trist, nimic mai vid decât ce au exprimat grecii prin: *ouk on*, care este adevăratul neant. În *mē on*, puterea este latentă și de aceea nu este decât o jumătate-ființă sau ființa nerealizată. Viața e mai concretă și mai aproape de noi decât ființa. Dar punctul slab al filozofiei vieții este că are mereu un gust amar biologic (Nietzsche, Bergson, Klages). Or, ființa este abstractă și lipsită de viață interioară. Ființa poate avea cele mai înalte calități, dar poate să nu le aibă deloc, chiar poate fi complet inferioară. Și de aceea ființa nu poate fi criteriul calității, nici al valorii. Întotdeauna totul e salvat când se adaugă cuvântul „autentic", dar atunci „autenticitatea" devine apreciere și criteriu superior, atunci scopul ce trebuie atins devine ființa „autentică" și nu afirmarea de maximum de ființă. Este o simplă confirmare faptul că ontologismul este o substanțializare de predicate, de calități. Ființa capătă un sens axiologic. Valoarea, adevărul, binele, frumosul sunt viziunea calității existenței și se înalță peste ființă.

Dar pentru caracterizarea ontologismului în filozofie altceva este important. A admite ființa ca

38 Vezi Schelling: *Philosopie der Offenbarung.*

bine suveran şi valoare înseamnă întâietatea generalului asupra individualului; este o filozofie a universaliilor. Fiinţa e lume a ideilor care înăbuşă lumea individualului, a singularului, a ceea ce nu se repetă. Acelaşi lucru se întâmplă când se consideră materia ca esenţă a fiinţei. Ontologismul universalist nu poate recunoaşte valoarea superioară a persoanei, persoana este mijlocirea, instrumentul generalului - universal. În realitatea vie, esenţa în existenţialitatea ei este individuală, dar universalul este creaţia raţiunii (Duns Scotus). Filozofia valorilor ideale are acelaşi caracter oprimant pentru persoană şi nu trebuie opusă filozofiei fiinţei abstracte. Adevărata filozofie este cea a existenţei şi fiinţelor concrete şi ea corespunde cel mai mult creştinismului. Este şi o filozofie a spiritului concret, pentru că în spirit, valoarea, ideea, sensul sunt de asemeni existenţe şi existenţa lor este transmisă de existent. Fiinţa şi evenimentul trebuie să aibă un purtător viu, un subiect, o fiinţă concretă. Ceea ce există într-o manieră concretă e mai profund decât valoarea şi anterior ei, existenţa e mai profundă decât fiinţa.

Ontologismul era o metafizică intelectualistă. Dar expresiile: ontologie şi ontologism pot avea un sens mai larg, şi nu rareori sunt identificate realismului metafizic. N. Hartmann consideră că elementul iraţional al ontologiei este mai profund decât iraţionalismul mistic pentru că nu numai că nu poate fi perceput, dar nici nu poate fi trăit[39]. În acest fel profunzimea ontologică este aşezată mai sus (sau mai profund) decât

39 Vezi N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.*

ce poate fi trăit, adică existența. Această profunzime ontologică seamănă mult Incognoscibilului lui Spencer. La Fichte ființa există pentru rațiune și nu invers. Dar ființa este produsul rațiunii; or rațiunea este funcția vieții dintâi sau existența. Pascal consideră că omul este așezat între infinit și neant. Aceasta exprimă situația existențială a omului și nu o abstracție de gândire. S-a încercat să se stabilizeze și să se consolideze ființa între neant și infinit, între abisul inferior și abisul superior; dar a fost doar o adaptare a gândirii și conștiinței la condițiile sociale de existență din lumea obiectivată. Or infinitul de jos și de sus irumpe și acționează asupra omului, bulversează ființa echilibrată și conștiința care se fixase, creează sentimentul tragic al vieții și duce la perspectiva eshatologică. Iată de ce, ceea ce numesc metafizica eshatologică (este și metafizică existențială) nu este ontologie, ea neagă ființa stabilizată și prevede sfârșitul ființei ca obiectivare. Dar în această lume ființa este schimbare și nu repaus. Acest punct de vedere al lui Bergson este corect[40]. Am mai spus că problema raportului dintre gândire și ființă a fost pusă fals. Chiar felul de a pune problema era o neînțelegere a faptului că întotdeauna cunoașterea este lumină, care se aprinde în interiorul ființei, și nu oprire în fața ființei-obiect.

Pentru problema ființei teologia apofatică are o importanță enormă; ea s-a dezvoltat în filozofia religioasă indiană, dar mai ales în Occident la Plotin, la Pseudo-Dionisie Areopagitul, la Eckhart, Nicolaus Cusanus și în mistica speculativă germană. Teologia catafatică raționalizează ideea de Dumnezeu

40 Vezi Bergson: *L'évolution créatrice*.

aplicându-i categoriile raționale, elborate în raport cu lumea obiectului. De aceea s-a afirmat cu ușurință, ca adevăr de bază, că Dumnezeu este ființă și I s-a aplicat o gândire adaptată cunoașterii ființei, peste care stă pecetea neștearsă a lumii fenomenale, naturale și istorice. Această cunoaștere cosmomorfică și sociomorfică despre Dumnezeu a dus la negarea adevărului religios fundamental că Dumnezeu este mister, este taină, că misterul se află în adâncul tuturor lucrurilor. Doctrina teologiei catafatice, care-L consideră pe Dumnezeu ființa ce se poate cunoaște în concepte, este o expresie a naturalismului teologic. Dumnezeu este înțeles ca natură și I se dau trăsăturile naturii, de exemplu, atotputernicia, sau, în mod sociomorfic, I se transmit trăsăturile puterii. Dar Dumnezeu nu este natură, este libertate; nu este ființă, ci Spirit. Spiritul nu este ființă, este peste ființă și este dincolo de obiectivare. Dumnezeul teologiei catafatice este un Dumnezeu care se descoperă în obiectivare. Este o doctrină a secundarului nu a primarului. Fundamentalul proces religios din lume este procesul spiritualizării ideii pe care și-a format-o omul despre Dumnezeu[41].

Doctrina lui Eckhart asupra lui *Gottheit* (Divinitate) mai adânc decât *Gott* (Dumnezeu), este profundă. *Gottheit* este mister și nu I se poate aplica conceptul de creator al lumii. Dumnezeu, ca prim și ultim element, este o neființă deasupra de ființă. Teologia negativă admite că există un element superior ființei. Dumnezeu nu este ființă: este mai mult decât conceptul nostru

41 Vezi R. Otto: *Das Heilige*.

rațional despre ființă, este mai sus și mai misterios. Cunoașterea ființei nu este ultima, nici prima. La Plotin, Unicul este dincolo de ființă. Profunzimea teologiei apofatice a lui Plotin e alterată de monism, pentru care ființa singulară provine dintr-o adăugire de neființă. Ar fi adevărat dacă prin neființă s-ar înțelege libertate, distinctă de natură. Doctrina lui Eckhart nu este panteismul; nu se poate traduce în limbajul teologic rațional; acei care propun să fie numită teopanteism, mi s-ar părea mult mai apropiați de adevăr. Otto are dreptate când vorbește de suprateism și nu de antiteism la Sankhara și Eckhart[42]. Este necesară înălțarea peste ființă. Raporturile dintre Dumnezeu, lume și om nu se pot gândi după categoriile de ființă sau necesitate, ci trebuie gândite integral, cu spirit viu și libertate, adică dincolo de obiectivare, de forța obiectivă, de orice putere, cauză, necesitate, exterioritate, dincolo de aruncarea în afară. Soarele de afară, din afară de mine, denotă căderea mea, el trebuie să fie în mine și să strălucească, să radieze pornind din mine. Aceasta are mai ales o semnificație cosmologică și înseamnă că omul este un microcosmos[43]. Dar în problema raporturilor dintre om și Dumnezeu, această perspectivă nu trebuie să ajungă la identitatea panteistă, care e o gândire raționalistă a ființei, în care totul este sau exterior sau identic. Dumnezeu și omul nu sunt plasați în afară, nu sunt exteriori unul altuia, nici identici, o natură nu dispare în cealaltă. Dar nu se pot elabora concepte adecvate acestei teme, ea se exprimă numai în simboluri.

---

42 Vezi R. Otto: *West-Östliche Mystik*.

43 Vezi cartea mea: *Le sens de la création*, (*Sensul creației*, Editura Humanitas, 1992).

Cunoaşterea simbolică aruncă o punte dintr-o lume în cealaltă, este o cunoaştere apofatică. Cunoaşterea prin concepte supuse legilor limitative ale logicii este utilă numai pentru fiinţă, care este o sferă secundară obiectivată; ea este inutilă pentru sfera spiritului, sferă care este dincolo de fiinţă şi peste ea, deasupra ei. Conceptul despre fiinţă era o confuzie a lumii fenomenale cu lumea numenală, a secundarului cu întâietatea, a predicatului cu subiectul. Gândirea indiană a avut dreptate afirmând că fiinţa depinde de act. Şi Fichte afirmă poziţia actului pur. Fiinţa este gândită ca act al spiritului şi e secundară lui – spiritului. Adevărul nu înseamnă ce aparţine fiinţei, cum dorea filozofia scolastică din Evul Mediu. Existenţa nu este cunoscută prin intelect, iar esenţa nu e cunoscută de acesta decât pentru că ea este creaţia lui. Adevărul nu înseamnă ce aparţine fiinţei, ci spiritualului.

Pentru problema corelaţiei cunoaşterii catafatice şi apofatice a lui Dumnezeu este importantă elaborarea conceptului despre Absolut: a fost mai ales rodul filozofiei, nu al religiei. Absolutul este limita gândirii abstracte şi se vrea să i se dea un caracter pozitiv caracterului său negativ. Absolutul este lucru detaşat, care-şi ajunge sieşi. În el nu există relaţie cu alt element. În acest sens Dumnezeu nu este Absolutul, Absolutul nu poate fi creator şi nu are relaţie cu nimeni. Dumnezeul Bibliei nu este Absolutul. Paradoxal, se poate spune că Dumnezeu este relativ pentru că este în relaţie cu Altul al său, cu omul şi cu lumea, trăieşte şi cunoaşte relaţia iubirii. Desăvârşirea lui Dumnezeu este relaţia sa desăvârşită, paradoxal vorbind este absoluta desăvârşire a acestei relaţii. Aici Absolutul este predicat şi nu subiect. Nu cred deloc în

deosebirea făcută de Vl. Soloviov între Absolutul existent și Absolutul în devenire, în Absolut nu există devenire. Absolutul *este*, este tot ce poate spune gândirea despre *Gottheit, Divinitate;* și este atât de puțin. Este imposibilă o dovadă reală, nu verbală, despre ființa divină fie și pentru că Dumnezeu nu este ființa, pentru că ființa este o categorie naturalistă și realitatea lui Dumnezeu este realitatea spiritului, a sferei spirituale, care este dincolo și peste ființă. Absolut, în nici un fel, Dumnezeu nu poate fi gândit ca obiect, fie cel mai înalt; este imposibil de aflat Dumnezeu în lumea obiectelor. Dovada ontologică este slăbiciunea oricărui ontologism.

Trebuie recunoscut meritul lui Husserl care combate metafizica naturalistă[44]. Naturalismul înțelege plenitu-dinea ființei ca a unui lucru material, naturalizarea conștiinței o consideră ca o parte din natură. Dar existența are o semnificație ce se schimbă cu diferitele sfere. Husserl distinge între ființa lucrului și ființa conștiinței. Pentru el conștiința este sursa oricărei ființe și prin aceasta el este idealist. El se ocupă de ființa conștiinței. Pe drept s-a subliniat diferența dintre Husserl și Descartes: Descartes nu s-a preocupat să cerceteze diversele sensuri ale existenței, dimpotrivă, Husserl se ocupă și vrea să treacă de la teoria cunoașterii la cea a ființei. Dar păstrează ontologismul de la Platon. El confirmă tendința către ființa însăși. Dar trebuie spus că nu numai lucrurile, dar și *Wesenheiten*-urile (esențele) există doar pentru conștiință și sunt supuse procesului

---

44 Vezi Levinas: *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl.*

de obiectivare. Dincolo se află sfera spiritului, o altă sferă. Spiritul nu este ființă, nici esență, ci existență, posedând o adevărată existență, nu este supus determinării ființei. Spiritul nu este principiu ci persoană, adică forma superioară de existență. Idealiștii, care spun că Dumnezeu nu este ființă ci esență și valoare, exprimă, dar alterând și micșorând, doctrina eshatologică despre Dumnezeu. În această lume Dumnezeu se revelă și e cunoscut eshatologic, aceasta se va lămuri în ultimele două capitole ale cărții. Afirm o filozofie a spiritului, dar diferită de metafizica spiritualistă tradițională. Spiritul nu este înțeles ca substanță, nici ca altă natură, comparabilă naturii materiale. Spiritul este libertate și deloc natură; este act, act creator și nu ființă fixă și determinată, nici chiar într-un alt fel. Pentru filozofia existențială a spiritului lumea naturală, materială este cădere, obiectivare, auto-alienare în lăuntricul existenței; dar forma trupului, expresia ochilor aparțin persoanei spirituale și nu pot fi opuse spiritului.

2

Filozofia ontologică nu este o filozofie a libertății. Libertatea nu poate avea izvorul în ființă și nici nu este determinabilă prin ea, nu poate intra în sistemul determinismului ontologic. Libertatea nu poate fi determinată nici de ființă, nici de rațiune. Când Hegel spune că adevărul necesității e libertatea, neagă întâietatea libertății și o supune complet necesității. Nu servește absolut la nimic atunci când afirmă că treapta finală a lumii e conștiința libertății spiritului, că scopul final e actualizarea libertății. Pentru el libertatea este doar

un produs al procesului cosmic necesar, un cadou al necesității. De altfel trebuie spus că, la Hegel, Dumnezeu este produsul procesului cosmic. El devine în lume. Trebuie ales: sau întâietatea ființei asupra libertății, sau a libertății asupra ființei. Așa sunt determinate două tipuri de filozofie. Admiterea întâietății ființei asupra libertății este, în mod fatal, determinism declarat sau mascat. Libertatea nu poate exista ca rezultat al determinării și nu poate fi produsă de ceva sau de cineva, ea scapă într-o negrăită profunzime, în insondabil. Aceasta recunoaște și filozofia care pornește de la întâietatea libertății asupra ființei, a calității ființei dinaintea ființei (a calității pre-ființei pe care o are libertatea). Dar în mare măsură curentele filozofice sunt stăpânite de ființa determinată și determinantă. Un astfel de mod de a filozofa este sclavul obiectivării, adică aruncarea în afară a existenței umane. La început a fost Logosul. La început a fost însă și libertatea. Logosul era în libertate și libertatea în Logos. Dar acesta e doar un aspect al libertății, mai e altul prin care libertatea e complet în afara Logosului, și atunci se produce un conflict între Logos și libertate. De aceea viața lumii este dramatică, e plină de tragic, este locul în care se combat principii ce se găsesc la poli opuși. Există o dialectică existențială a libertății, libertatea trece în necesitate; ea nu eliberează doar, ci și supune. Nu există dezvoltare, nici desăvârșire lină. Lumea trăiește în patimi și libertatea e tema fundamentală a vieții omului. Majoritatea doctrinelor filozofice despre libertate este puțin mulțumitoare: ele se tem să se apropie de misterul ei și să-l pătrundă.

Böhme a susţinut o doctrină genială în privinţa *Ungrund-ului* ; nu este o doctrină raţională, ci o viziune. Böhme se detaşează printre primii de intelectualismul filozofiei greceşti şi scolastice, iar voluntarismul său descoperă posibilitatea unei filozofii a libertăţii. Descoperă o viaţă interioară şi un proces chiar în Divinitate. Este o naştere divină eternă, o auto-naştere. A nega acest proces teogonic înseamnă a nega viaţa Divinităţii. Este ceea ce a spus şi Fr. von Baader[45]. Ca şi pentru Heraclit, pentru Böhme viaţa este în prada focului, element fundamental; prin cosmos trec curenţi de foc, se produce o luptă între lumină şi tenebre, bine şi rău. Caracterul contradictoriu, dureros, arzător şi tragic al vieţii din această lume e determinat de faptul că mai înaintea fiinţei şi mai profund decât ea, stă ascuns *Ungrund-ul*, nemăsuratul, nepătrunsul, misterul iraţional, libertatea primordială, care nu provine din fiinţă. Repet ce am spus în studiul meu despre *Doctrina Ungrund-ului şi a libertăţii la Jakob Böhme*. Doctrina *Ungrund-ului* răspunde nevoii lui Böhme de a înţelege secretul libertăţii, originea răului, lupta tenebrelor şi a luminii. El spune:

„Dincolo de natură, Dumnezeu e un mister, înţelegeţi, în Nimic; pentru că dincolo de natură e Nimicul, adică un ochi al eternităţii, un ochi de nepătruns care nu este în nimic, nici nu vede nimic, pentru că e fără capăt (*Ungrund*), şi acelaşi ochi este

---

45 Vezi Franz von Baader: *Sämmtliche Werke*. Dreizehnter Band. *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jakob Böhme's Lehre*, p. 65 (Cf. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*. Paris 1943).

o voinţă, înţelegeţi, o nostalgie de a afla Nimicul"[46]. Astfel *Ungrund-ul* este Nimicul, este ochiul adâncurilor fără capăt, al eternităţii şi în acelaşi timp este voinţă, voinţă fără limită, insondabilă, nedeterminată. Dar e un nimic care este *„ein Hunger zum Etwas*"[47] (o foame de ceva). Cu aceasta *Ungrund-ul* este libertate[48]. În tenebrele *Ungrund-ului* se aprinde un foc şi acela e libertatea, libertatea meonică, potenţială. După Böhme libertatea e opusă naturii, dar natura a ieşit din libertate. Libertatea seamănă cu nimicul, dar din ea se naşte ceva. Foamea de ceva, pe care o au libertatea, voinţa fără limită, trebuie să fie satisfăcută.

„Nimicul în bucuria lui de libertate din tenebrele morţii se manifestă, pentru că Nimicul nu vrea să fie un Nimic şi nu poate fi un Nimic"[49].

Libertatea *Ungrund-ului* nu este nici lumină, nici tenebre, nici bine, nici rău. Libertatea stă ascunsă în tenebre şi îi e sete de lumină. Libertatea este şi cauza luminii.

„Libertatea este şi stă în tenebre, şi fără să ia seama de dorinţa obscură nici de dorinţa luminii, ea percepe

---

46 Vezi Jakob Böhme: *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Schieller. Bd. IV, p. 234-5. *Vom dreifachen Leben des Menschen.*
„Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, dar nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, des Nichte zu finden".

47 Bd. IV, p. 286.

48 Bd. IV, pp. 287-289.

49 Bd. IV, p. 406. „Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nicht sein".

tenebrele cu voința eternă; și tenebrele încearcă să ajungă lumina libertății, dar nu pot înțelege libertatea, pentru că ea se închide în sine cu nostalgie și devine ea însăși tenebre"[50].

Böhme descrie într-un mod apofatic și antinomic misterul care se produce în această profunzime a ființei, profunzime care atinge nimicul primordial. În tenebre se aprinde focul și lumina strălucește, nimicul devine ceva, libertatea fără capăt creează natura. Böhme a fost poate primul în istoria gândirii omenești care a văzut că la baza ființei și mai înainte de ființă stau libertatea adâncurilor fără capăt, dorința pasionată pe care o are nimicul de a deveni ceva, tenebrele în care se aprinde focul și lumina; el a fost fondatorul voluntarismului metafizic, pe care nu l-a cunoscut gândirea antică și nici cea a Evului Mediu. Voința, adică libertatea, este începutul a toate. Dar Böhme gândește ca și cum *Ungrund-ul*, voința fără capăt stătea în profunzimea Divinității și mai înaintea ei. *Ungrund-ul* este și Divinitatea teologiei apofatice, și în același timp, abisul, nimicul liber al lui Dumnezeu, primordial și în afară de Dumnezeu. În Dumnezeu este natura, principiul diferit de El. Divinitatea dintâi, Divinitatea – Nimic este dincolo de bine și de rău, de lumină și de tenebre. *Ungrund-ul* divin precede nașterea în eternitate a Treimii Divine. Dumnezeu se creează, se împlinește El însuși

50 P. 428. „Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der flustern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreifet mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greifet nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss".

pornind din Nimicul – Divin. Aceasta e o manieră de a gândi Divinitatea, apropiată de cea a lui Eckhart, care face distincție între *Gottheit* și *Gott*. *Gott*, în calitate de creator al lumii și al omului este corelativ creaturii, este născut din profunzimea *Gottheit*-ului, a Nimicului inexprimabil. Această idee e în esența misticii germane. Un asemenea fel de a gândi pe Dumnezeu e determinat de teologia apofatică. Nimicul e mai profund decât ceva și anterior acestui ceva; tenebrele care aici nu sunt răul, sunt mai profunde decât lumina și anterioare ei; libertatea e mai profundă decât natura și anterioară ei. Din contră Dumnezeul teologiei catafatice este deja ceva și el denotă o gândire a secundarului, un gând adiacent.

„Și fundamentul aceleiași «*Tinktur*» este divina Înțelepciune, și fundamentul Înțelepciunii este Treimea din Divinitatea fără margini; și fundamentul Treimii este voința-una-și-de-necunoscut; și fundamentul voinței este Nimicul"[51].

Acesta este un proces teogonic, proces al nașterii lui Dumnezeu din eternitate, din acest mister veșnic care e descris după metoda apofatică. Meditațiile lui Böhme sunt mai profunde decât toate afirmațiile catafazei secundare și raționalizate. Böhme certifică calea ce pornește din baza eternă a naturii, a voinței libere din *Ungrund*, adică din Infondat și merge la baza naturală a sufletului[52]. Natura e secundară și derivată. Libertatea, voința nu sunt natură. Libertatea nu este creată.

---

51 Bd. IV: *Von der Gnadenwahl*, p. 504. „Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit, ist die Dreiheit der Ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige Unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts".

52 Bd. IV, p.607.

Dumnezeu se naşte pretutindeni şi întotdeauna, este şi fundament şi nefundament. *Ungrund-ul* trebuie înţeles mai ales ca libertate, libertate în tenebre.

„De aceea voinţa liberă, eternă a intrat în tenebre, de asemenea şi durerile şi neliniştile au intrat prin tenebre în focul, lumina şi o împărăţie străină: pentru ca Nimicul să fie recunoscut în Ceva şi să aibă un câmp de acţiune deschis în contra-voinţei sale; pentru ca voinţa liberă a *Ungrund-ului* să se manifeste pe un fond, pentru că fără Rău nici nu mai putea avea acesta (*Ungrund-ul*) un fond"[53].

Libertatea îşi are rădăcinile în nimic, în meon; ea este *Ungrund-ul*. Voinţa liberă nu are nici un început şi nu este cuprinsă de nimic în nici un fundament, nici formată cât de puţin... Adevărata sa stare de început e în Nimic[54].

Nimicul nu înseamnă aici neantul, e anterior fiinţei, care îi este secundară. De aici urmează întâietatea libertăţii asupra fiinţei. Libertatea voinţei are în sine binele şi răul, iubirea şi furia; ea are de asemenea în sine lumina şi tenebrele. Voinţa liberă în Dumnezeu este *Ungrund* în Dumnezeu, Nimicul în El. Böhme dă o profundă interpretare adevărului despre libertatea lui Dumnezeu, care la fel este admisă de teologia creştină tradiţională. El vorbeşte despre libertatea lui Dumnezeu mai profund decât Duns Scotus.

---

53 Bd. V, *Mysterium Magnum*, p. 102. „Darum so hat sich der ewige frei Wille in Finsterniss, Pein und Qual, sowohl auch durch die Finstemiss in Feuer und Lichte, und in ein Fremdenreich eingeführet, auf dass das Nichts in etwas erkannt werde, und das es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grunds offenbar sei, denn ohne Boses und mochte kein Grund sein".

54 Bd. V, p. 164.

„Eterna rațiune divină este o voință liberă, nu este născută de Ceva, nici prin Ceva, este ea însăși propriul ei sălaș și rămâne doar și numai în ea însăși; nimic nu o înțelege, pentru că în afara ei nu este nimic și chiar acest nimic este unic și el îi este ei însăși ca un nimic. Este unica voință din *Ungrund* și nu este nici aproape, nici departe, nici sus, nici jos; dar ea este totul, totuși, în același timp, ca Nimic"[55]. Pentru Böhme haosul e rădăcina naturii, haosul adică libertatea, *Ungrund-ul*, voința, principiul irațional. În Divinitatea însăși se află voința fără fundament, adică principiul irațional. La Böhme, tenebrele și libertatea sunt întotdeauna corelative și asociate. Libertatea este Dumnezeu însuși și ea a fost la începutul tuturor lucrurilor. Se pare că Böhme este primul în istoria gândirii umane care a așezat libertatea la fundamentul primordial al ființei, mai profundă decât orice ființă și anterioară ei, mai profundă decât Dumnezeu și anterioară lui. Și aceasta a avut enorme consecințe pentru istoria gândirii. Acest mod de a înțelege întâietatea libertății ar fi uimit și pe filozofii greci, ca și pe scolasticii Evului Mediu. Așa devine posibilă o cu totul altă teodicee și antropodicee. Misterul primordial este apariția luminii în obscura libertate, în nimicul și în duritatea lumii care vin din această libertate obscură. Böhme vorbește admirabil în a sa

55 Bd. V, p. 193. „Der ewige Gottliche Verstand ist eln freier Wille, nicht vou Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist Selbst eigener Sitz und wohnet einig und allein in slch Selber; energriffen von etwas, denn ausser und nur ihm ist nichts und dasselbe Nichts ist einig, so ist ihm doch auch Selber als ein Nichts, Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch feme, weder hoch noch nledrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts".

Psychologia vera: „Căci în tenebre este fulgerul, și în libertate este lumina cu Maiestate. Și aceasta nu este decât separarea prin care tenebrele devin materiale, dat fiindcă, evident că nu-i nici o ființă, ci spiritul obscur și puternic, o săvârșire, *o* împlinire a libertății în ea însăși, înțeleg în dorință și nu în afară, pentru că în afară este libertatea"[56].

Sunt două voințe: una în foc, cealaltă în lumină. La Böhme foc și lumină sunt simboluri fundamentale. Focul este principiul a toate, fără el nimic n–ar fi, numai *Ungrund*–ul. „Și totul ar fi nimic și *Ungrund*, fără foc"[57]. Trecerea de la neființă la ființă se face când se aprinde focul pornind din libertate. În eternitate există voința primordială din *Ungrund*, în afara naturii și înaintea ei. Fichte și Hegel, Schopenhauer și Hartmann de aici au pornit, deși l-au descreștinat pe Böhme. Metafizica idealistă germană trece direct de la *Ungrund*, de la inconștient, de la actul primordial al libertății la procesul cosmic, dar nu la Treimea Divină, ca la Böhme. După Böhme, misterul dintâi al ființei este în faptul că Nimicul caută ceva:

„Infondatul, *Ungrund-ul* este un etern Nimic, dar un veșnic început ca dorință, prin dorință; pentru că Nimicul este dorința de ceva, și cum Nimicul nu este cel care dă ceva, dorința este darul din ceea

56 Bd. VI, p.14. *Psychogia vera*: „Denn in der Finsterniss ist der Blitz und in der Freiheit das Licht mit der Majestät. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wessen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfüllung der Freiheit in sich selber, vorstehe in Begehren, und nicht ausser; denn ausser ist die Freiheit".

57 Bd. VI, p. 60. „Und wäre Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer".

ce nu este nimic altceva decât o avidă dorinţă"[58].

La Böhme libertatea nu este fundamentul răspunderii morale a omului faţă de Dumnezeu şi de aproapele, ci explicaţia genezei fiinţei şi în acelaşi timp a genezei răului, este misterul cosmologic. Böhme ne oferă asupra *Ungrund-ului* şi a libertăţii o doctrină raţională exprimată în concepte pure. Vorbeşte limba simbolurilor şi a miturilor, şi tocmai pentru asta reuşeşte să întredeschidă o profunzime la care nu ajunge filozofia raţională. Böhme a avut viziunea *Ungrund-ului* şi aceasta a fecundat metafizica germană care s-a luptat să-l raţioneze. Metafizica germană, contrar metafizicii greco-latine va vedea în primul fundament al fiinţei un principiu iraţional, nu raţiunea care luminează lumea ca un soare, ci voinţa, actul. Această concepţie provine de la Böhme şi i se poate constata acţiunea subterană la Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Astfel era descoperită posibilitatea unei filozofii a libertăţii, fondată pe întâietatea libertăţii faţă de fiinţă. Hegel trădează filozofia libertăţii, dar regăsim la el principiul böhmian: tendinţa de a depăşi limitele ontologismului. Kant trebuie considerat ca fondatorul filozofiei libertăţii. Totul ne conduce la constatarea că fiinţa nu este ultima profunzime, există un principiu anterior fiinţei cu care e în raport libertatea. Libertatea nu-i ontică, ci meonică. Fiinţa este rezultatul secundar şi

---

58 B. VI, *Mysterium pansophicon*, p. 413. „Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe; sondem die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist bloss eine begehrende Sucht".

în ea întotdeauna libertatea e limitată şi chiar dispare complet. Fiinţa e libertate solidificată, foc stins şi răcit. Dar la originea ei libertatea este de foc. Şi obiectivarea e această răcire a focului, această îngheţare a libertăţii. Fiinţa este creată de conştiinţa transcendentală în sensul obiectului. Or misterul existenţei primordiale cu libertatea sa, focul său creator se deschide în sensul subiectului. Elementele filozofiei libertăţii au fost presimţite de cel mai mare dintre scolastici: Duns Scotus, deşi a fost limitat în gândirea lui. Viziunile lui Böhme şi filozofia lui Kant au o importanţă fundamentală. Este şi tema de bază la Dostoievski, a cărui operă are o deschidere metafizică.

Lumea şi omul n-au nici un raport cu ideea pe care şi-o fac cei mai mulţi dintre metafizicienii profesionali, idee centrată complet pe latura intelectuală a vieţii, pe procesul cunoaşterii. Foarte puţini dintre ei au pătruns până în secretul existenţei. Fiinţa era înţeleasă ca idee, gândire, raţiune, *nous*, *ousia*, esenţă, pentru că era de acum rezultatul raţiunii, gândirii, ideii. Filozofii îşi reprezentau spiritul ca *nous* pentru că, luându-i suflul primordial al vieţii, îi puneau pecetea gândirii obiective. Kant n-a descoperit voinţele, pasiunile transcendentale şi sentimentele transcendentale, care condiţionează lumea obiectivă a fenomenelor. Nu vorbesc de pasiunile psihologice, nici de voinţele psihologice, ci de voinţele şi pasiunile transcendentale din lumea numenală care condiţionează lumea fenomenelor. Pasiunea şi voinţa transcendentale se pot transforma şi întoarce în altă parte pentru a descoperi lumea din profunzimea subiectului, în conştiinţa dinainte de raţionament şi obiectivare. Şi atunci însăşi fiinţa ne poate apărea ca

pasiune potolită, libertate închegată. În profunzimea lumii zace pasiunea primordială, dar ea se obiectivează, se stabilizează şi este înlocuită prin interes. Lumea pasiunii face loc lumii luptei pentru viaţă. N. Hartmann, filozof tipic, defineşte iraţionalul într-un fel gnoseologic negativ, ca element ce scapă cunoaşterii. Dar iraţionalul are şi un alt sens existenţial. Sunt necesare o nouă pasiune, o nouă voinţă pasionată pentru a topi lumea determinată care s-a indurat, şi pentru a dezvălui lumea libertăţii. Şi această pasiune, această voinţă pasionată se poate aprinde pe culmile conştiinţei, după toate încercările raţiunii. Există o pasiune, o voinţă pasionată primordială şi există o ultimă voinţă, finală: o numesc mesianică. Lumea nu poate fi transformată, eliberată de sclavie decât prin pasiunea mesianică.

Prin natura ei pasiunea este dublă, poate înrobi şi poate elibera. Există un foc care preface în cenuşă, care distruge, şi există un foc creator şi care purifică. Iisus Hristos spunea că a venit să coboare focul din cer şi voia să-l aprindă aici. Focul este marele simbol al primului element cosmic şi al vieţii umane. Contradicţiile care compun viaţa omenească şi a lumii sunt solidare elementului de foc care se află de asemenea şi în gândire. Gândirea creatoare care cunoaşte contradicţiile şi se mişcă prin ele e o gândire de foc. Hegel a înţeles aceasta în logica sa. Dar baza arzătoare şi înflăcărată a lumii – până la care omul de rând nu pătrunde decât rar, din cauza obişnuinţei şi banalităţii vieţii, dar până la care pătrunde geniul– produce suferinţă. Suferinţa poate distruge, dar în ea există o profunzime capabilă să taie un drum prin lumea dură a obişnuinţei. Focul este simbolul fizic al

spiritului. Pentru Heraclit și Böhme, lumea este îmbrățișată de foc; pentru Dostoievski lumea e vulcanică. Acest foc există în viața cosmică și în profunzimea omului. Lui Böhme i s-a revelat dorința, dorința ce o are nimicul de a deveni ceva, voința primordială care iese din abis. La Nietzsche voința dionisiacă de putere a fost exprimată în sensul rău, dar și ea este de foc și poate uni. La Bergson elanul vital, care este prezentat într-un fel prea școlăresc și cu o savoare biologică, arată că esența metafizică a lumii este mișcare creatoare și viață. Frobenius, în sfera mai limitată a filozofiei civilizației, vorbește de un freamăt, de o percepere, de un șoc ca sursă creatoare a civilizației[59]. L. Șestov vorbește de un șoc, sursă a adevăratei filozofii. Și într-adevăr, șocul este forța de percepție a secretului existenței umane și a lumii, a secretului destinului.

Pascal și Kierkegaard au fost oameni care au trăit acest șoc. Dar cuvintele lor erau cuvinte de groază, erau aproape de deznădejde. Spaima și disperarea sunt însă stările omului în drumul lui și nu definiția a ceea ce sunt lumea și omul în realitatea lor de început, primă, în viața lor dintâi. Prima realitate, viața dintâi e voință creatoare, pasiune creatoare, foc creator. Din acest prim izvor se nasc și suferința, spaima, disperarea... Or în lumea obiectului, în fenomene constatăm de acum o răcire, o dominare a necesității și legii. Actul creator, în care mai arde încă focul, ar fi trebuit să fie răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu; dar căderea omului nu-i permite decât un răspuns sub forma legii. În aceasta este ascuns

59 Vezi Frobénius: *Le destin des Civilisations.*

misterul raporturilor teandrice, nu după o concepţie obiectivată, ci după o concepţie existenţială. Pasiunea creatoare se păstrează însă în om, chiar în cădere; se manifestă mai ales în geniul creator, iar acesta rămâne neînţeles pentru imensa massă a omenirii înecată în obişnuit. În profunzimea omului este ascunsă pasiunea creatoare a iubirii şi milei, pasiunea creatoare a cunoaşterii şi numirii lucrurilor (Adam a dat nume lucrurilor), pasiunea creatoare de frumuseţe şi expresie; în el se află pasiunea creatoare a dreptăţii şi stăpânirii naturii, pasiunea creatoare generală a ascensiunii vitale şi a extazului. Decăderea lumii obiective este însă înfrângerea pasiunii creatoare, cerinţa răcirii sale.

Prima realitate, viaţa primă ni se revelă sub două forme: a lumii naturii şi a lumii istoriei. Vom vedea mai departe în această lucrare că cele două forme ale lumii, ca fenomene, sunt legate de diferite timpuri. Pe când viaţa în natură se desfăşoară în timpul cosmic, viaţa din istorie curge în timpul istoric. Pentru metafizica de tip naturalist fiinţa este natură, nu neapărat materială, ci şi spirituală, spiritul se naturalizează şi este înţeles ca substanţă. Astfel istoria, care e mai ales mişcare în timp, se află supusă naturii, devine o parte din viaţa cosmică. Dar principiul fundamental al istoriozofiei, contrariu cu ceea ce crede filozofia naturalistă dominantă, este inclus în faptul că nu istoria e o parte din natură, ci natura este o parte din istorie; prin istorie se revelă destinul şi sensul vieţii lumii. Sensul se poate revela nu numai în vârtejul vieţii cosmice dar şi în mişcarea care se produce în timp, în realizarea nădejdii mesianice. Izvoarele filozofiei istoriei nu se află în filozofia greacă, ci în Biblie.

Naturalismul metafizic pentru care spiritul este natură, substanță e un ontologism static; folosește simbolica spațială a concepției ierarhice a cosmosului, nu o simbolică legată de timp. A concepe lumea ca istorie înseamnă a o considera sub un aspect dinamic. Acest mod de înfățișare presupune crearea a ceva nou. Aici se înfruntă două tipuri de concepții despre lume, una caracterizată drept cosmocentrism, cealaltă ca antropocentrism. Dar natura și istoria sunt sub puterea obiectivării. Din această obiectivare nu se poate ieși decât prin istorie, prin meta-istoria care se descoperă în ea, și nu înecându-ne în vârtejul naturii, în vâltoarea ei. Întotdeauna acest efort este solidar celui de al treilea timp, existențial, al timpului existenței interioare. La înțelegerea secretului și a sensului istoriei omenești și a lumii poate ajunge numai o filozofie existențială și care nu obiectivează. Dar aplicând istoriei filozofia existențială, devine eshatologică.

Filozofia istoriei, care nu există pentru filozofia greacă, nu putea să nu fie creștină. Istoria are un sens numai pentru că în ea a apărut Sensul, Logosul, s-a întrupat în ea Dumnezeul Om și deoarece merge către Împărăția Divino-umană. Tema a ceea ce se numește „a fi", pe planul secundarului, este tema întâlnirii și a acțiunii reciproce dintre voința primă, pasionată a actului creator dintâi, a voinței prime și a Logosului, Sensului. Este o iluminare a libertății, a voinței, a dorinței din pasiune prin Logosul-Sens, o descoperire a spiritualității, a libertății spirituale. În viața cosmică pasiunea are un caracter irațional, subconștient și trebuie să fie transformată în pasiune supraratională, supraconștientă. Ni se vorbește de acțiunea funestă

a pasiunilor şi se dau raţiunii şi prudenţei prioritate asupra lor. Dar victoria asupra pasiunilor nefaste şi care supun omul este şi ea o victorie pasionată, o victorie a strălucitoarei lumini solare şi nu a raţiunii care obiectivează. „Lipsa pasiunii" e un calificativ greşit sau o idee falsă. Soarele spiritual nu există fără pasiune. Sământa iese din pământ atunci când peste ea cad razele soarelui.

Heidegger este ultimul filozof care a încercat să edifice o ontologie. Pretinde că ontologia lui este existenţială[60]. Nu se poate nega că în gândirea lui există o mare concentrare şi originalitate. Heidegger este unul dintre cei mai serioşi şi cei mai interesanţi filozofi ai timpului nostru. Eşti puţin agasat de vânătoarea lui de combinaţii de cuvinte, de o nouă terminologie, deşi excelează în aceasta. Vede în fiecare problemă metafizică cu adevărat întreaga metafizică. Trebuie recunoscut, ca semnificativ şi frapant, că ultima ontologie la care a ajuns acest foarte dotat filozof al Occidentului nu este o doctrină a fiinţei, ci a nefiinţei, a nimicului. Şi întreaga, ultimă înţelepciune a vieţii lumii este exprimată în termenii: *Nichts nichtet* (Nimicul nimicului, zădărniciei). Că Heidegger pune problema nimicului, a nonfiinţei, şi contrar lui Bergson, îi recunoaşte existenţa, este incontestabilul său merit. Putem vedea o înrudire cu doctrina *Ungrund-ului* a lui Böhme[61]. Fără *nimic* nu ar fi fost nici existenţă personală, nici libertate. Dar Heidegger e poate cel mai extrem pesimist cunoscut în istoria filozofiei din gândirea Occidentului; în orice

---

60 Vezi a lui *Sein und Zeit.*

61 Vezi Heidegger: *Was ist Metaphysik?*

caz este mai extrem şi mai consecvent decât Schopenhauer, care cunoştea multe consolări. În fond, el nu dă nici o filozofie a fiinţei, nici o filozofie a Existenţei, dă numai o filozofie a *Dasein-ului*. Rămâne complet în stadiul de *aruncat în lumea* existenţei omeneşti. Dar acest stadiu de aruncat în lume, în *das Mann* este cădere. Pentru Heidegger, căderea aparţine structurii fiinţei, fiinţa e implantată în obişnuinţă. Spune că grija e structura fiinţei. Grija introduce fiinţa în timp. Dar de la ce înălţime se poate vedea aceasta, cum să o percepi? Nu putem înţelege de unde ia Heidegger forţa de a cunoaşte. El vede omul şi lumea exclusiv în jos, nu vede decât ce este în jos. Este un om zdruncinat de această lume a grijii, a angoasei, a morţii, a obişnuinţei. Filozofia sa, prin care a reuşit să descopere un adevăr amar dar nu ultim, nu este existenţială; în ea nu se simte profunzimea existenţei. Filozofia lui rămâne sub puterea obiectivării. Aruncarea în afară, în lume, în *das Mann* este obiectivare. Dar în tot cazul această încercare de ontologie nu are aproape nimic în comun cu tradiţia ontologică ce vine de la Parmenide şi Platon. Nu este deloc întâmplător că ultima dintre ontologii se sprijină pe nimicul care neantizează, ci este foarte semnificativ. Aceasta înseamnă că trebuie să se renunţe la filozofia ontologică şi să se treacă la filozofia existenţială a spiritului, care nu este fiinţa, dar care nu este nici nefiinţa. Pe drumul nostru întâlnim problema individualului şi universaliilor, care poate e cea mai dificilă dintre probleme.

Capitolul IV

- 1) Realitatea individualului și realitatea „generalului". Cearta universaliilor. Generalul și universalul. Generalul ca obiectivare. – 2) Realități colective și realități individuale. Specie, individ, persoană. – 3) Erorile idealismului german. Personalism.

1

Neînțelegerea realiștilor cu nominaliștii pe ideea universaliilor e considerată caracteristică filozofiei Evului Mediu. Dar această nesfârșită ceartă renaște mereu sub noi forme; a reapărut și în filozofia existențială și personalistă. Ea este logic nerezolvabilă și fiecare parte poate invoca nu puține argumente. Gândirea înclină de la sine către realismul conceptelor și cade cu ușurință sub puterea „generalului", care este propria sa creație. Subiectul tinde să se reprezinte ca realitate obiectivă, ceea ce este rodul alienării lui. Nu se poate scăpa de neînțelegere decât printr-un act integral al spiritului, care face o alegere și fixează valorile. Gândirea pune fals problema: este, ca să spunem așa, propria ei prizonieră. Exteriorizarea împlinită de gândire este și o absorbție prin sine. În aceasta constă paradoxul gândirii pure care a încetat să mai fie funcție a existenței. A recunoaște întâietatea individualului asupra generalului și valoarea suverană a persoanei ca centru existențial, numai gândirea existențială, unită voinței, o poate face. Duns Scotus gândea că

singularul şi individualul erau unicul scop al creaţiei şi cel mai important. Dar aceasta nu se poate descoperi de gândirea abstractă. În fond, cele trei direcţii scolastice din cearta universaliilor pun greşit problema. Unii spun: *universalia sunt ante rem;* sau: *universalia sunt realia*. Rezultatul gândirii este aruncat în afară, în lucruri. Rezultat tipic al obiectivării. Alţii spun: *universalia in re*. Este o treaptă inferioară de obiectivare. Dar trebuie recunoscut că conceptualismul cuprinde o parte mai mare de adevăr decât realismul şi nominalismul. Iar alţii mai spun: *universalia sunt post rem*. Aici gândirea se recunoaşte dependentă complet de lumea empirică a obiectelor şi priveşte rezultatul obiectivării existenţei umane. Greşeala fundamentală constă în confuzia care se face între universal şi general. Şi Aristotel le confundă. Ca urmare a acestei confuzii, universaliile domină individualul, dar sunt lipsite de existenţă concretă.

În realitate universalul nu este deloc generalul, nu este un produs al gândirii abstracte şi nu se opune deloc individualului. Se pot opune universalismul şi individualismul ca tendinţe filozofice, dar nu universalul individualului. Universalul concret poate fi individual şi individualitate. Individualul poate conţine în sine universalul. Generalul, genericul, înăbuşă individualul şi nu-i poate da un conţinut. Dar universalul nu înăbuşă deloc individualul, din contră, îl înalţă la plenitudinea conţinutului existenţial. Generalul este abstract şi nu se găseşte decât în gândirea înclinată să se alieneze ea însăşi. Universalul este concret şi se află chiar în existenţă, dându-i calităţile sale şi împlinindu-o. Dumnezeu este cel mai

înalt *universal* şi în acelaşi timp individualul concret, persoana. Este unica personificare a universalului care este adevărată şi accesibilă. Este greşit să se admită o fiinţă ideală dincolo de fiinţele vii şi să le supui acestei fiinţe ideale[62]. Conceptul este general şi abstract; şi generalul şi abstractul constituie pentru concept realitatea primă; ele determină în mod secundar, şi din ele însele, individualul. Acesta este misterul gândirii care obiectivează. De aceea întotdeauna se pune pentru teoria cunoaşterii, iarăşi şi iarăşi, întrebarea de a şti cum este posibilă cunoaşterea prin concept a realităţii , în care totul este individual şi unic. Conceptele abstracte şi universale ale subiectului corespund realităţilor obiective? Hegel s-a străduit să cunoască universalul concret (nu general), dar n-a reuşit. Filozofia lui Hegel dezvăluie doar complexitatea problemei şi denotă un nou mod de a fi pusă. Realismul conceptelor care vine din filozofia greacă şi domină filozofia Evului Mediu este şi un adevărat izvor de raţionalism, deşi de obicei, ca urmare a iluziilor de obiectivare, a iluziilor de conştiinţă, se crede contrariul. Empirismul provenind din nominalism şi care nu admitea decât experienţa raţionată, secundară era un alt aspect al acestui raţionalism. Niciodată n-a fost gândit până la capăt nominalismul. Descompune nu numai universalul, dar şi individualul şi nu se poate opri la nici o realitate concretă. Pentru nominalism nu există nici un tot concret, nici o unitate concretă, nici o formă concretă, e nu mai puţin opus personalismului decât realismul

62 O carte remarcabilă scrisă despre Platon este aceea a lui Festugière: *Contemplation et vie contemplative selon Platon.*

conceptelor transpuse colectivităţilor generale. Nominalismul şi empirismul produc un fals atomism. Nominalismului i se opune intuiţia integrală, intuiţia integralităţii, gândirea prin imagini în care intelectul se uneşte emoţionalului. Realismul şi nominalismul, raţionalismul şi empirismul sunt realizate de una şi aceeaşi tendinţă a spiritului, de alienare de sine în sensul gândirii obiectivante. De fapt este reală imaginea individuală care trebuie de asemenea să gândească cu imagini individuale.

Aristotel a fost considerat ca sursă a unui realism moderat (al lui Sf. Toma d'Aquino de exemplu). Dar acest realism moderat, străduindu-se să salveze individualul, era fondat pe o deducţie ce se făcea de la general la particular şi presupunea o identitate a gândirii raţionale cu formele realităţii. Pentru o gândire pornită de la bazele filozofiei greceşti, specia era anterioară individului, omul în general era anterior omului concret Socrate. Particularul există prin specie. De aceea pentru platonism este posibilă numai cunoaşterea generalului. La aceasta se opune teoria cunoaşterii pentru care individualul este cunoscut nu printr-o percepţie sensibilă, ci printr-o intuiţie spirituală. Realismul conceptelor a provocat reacţia nominalismului extrem care nu admite existenţa universaliilor decât în cuvinte (Roscelin, terminismul lui Occam). Dar Occam neagă şi realitatea individului. Unei soluţii greşite a problemei raportului dintre universal şi individual nu i se poate opune decât personalismul existenţial, care admite universalul, dar îl concepe ca o calitate a persoanei. În acelaşi timp, personalismul depăşeşte caracterul închis al conştiinţei individuale, imaginat de empirism. Aşa se renunţă la metoda ontologică prin care se deduce

din conceptul obiectului veridicitatea sa. În fond ontologismul nu denotă întâietatea ființei, ci a conceptului. Este unul dintre paradoxurile produse de iluziile conștiinței. Contrar platonismului și realismului scolastic, contrar tuturor formelor de raționalism nu trebuie spus că lumea sensibilă este individuală și izolată și că lumea ideală și numenală este lumea generalului și universalului, ci că în lumea sensibilă fenomenală totul e supus generalului, speciei, legii și că în lumea numenală totul este individual și personal. Panteismul a fost rezultatul logic al realismului conceptelor. Personalismul trebuie să fie rezultatul logic al teoriei cunoașterii, care demască iluziile obiectivării și ale dominării „generalului". La Spinoza Dumnezeu nu iubește indivizii, ci iubește esențele eterne. Dar aceste esențe nu se pot iubi. Dumnezeul creștin iubește tocmai indivizii.

Gândirea filozofică, ce a trecut prin Kant, trebuia să pună problema iraționalului și să limiteze aplicarea conceptelor în cunoaștere. Individualul este irațional și conceptul, întotdeauna îndreptat către general, nu-l percepe deloc. Și la Kant a fost această remarcabilă doctrină a explicării naturii, doctrină lăsată apoi în umbră. Kant descoperă legea specificării. Facultatea de judecată este posibilitate de a gândi particularul prin general[63]. Principiul teleologic explică legile generale. În acest fel se întredeschide posibilitatea unei cunoașteri a individualului. Totuși în filozofia lui Kant se dezvăluie mai ales tragedia cunoașterii umane. Cunoașterea raționalizează obiectul său și îl transformă în „general". Însă adevărata realitate este ea însăși

63 Vezi Kant: *Kritik der Urteilskraft*.

individuală şi iraţională. Aceasta înseamnă şi că cunoaşterea raţională obiectivează; dar în obiectivare dispare ceea ce există cu adevărat şi existentul veritabil. Neokantienii de tip Windelband-Rickert se lovesc de problema iraţionalului. Reprezentantul filozofiei vieţii, Müller-Freienfels, spune că generalul este produsul raţionalizării individualului[64]. Bergson, care urmează alt drum decât Kant şi kantienii, ajunge la concluzia că raţiunea nu cunoaşte viaţa, mişcarea acesteia nu îi e accesibilă. Intelectul născoceşte[65]. Aici Bergson exprimă prin altă terminologie ceea ce eu exprim prin termenul obiectivare. Caută o ieşire spre realitate. Interesantă este gândirea pe care o expune: ceea ce s-a dezvăluit vechilor greci ca specii se dezvăluie europenilor moderni ca legi. Aceasta poate pune în lumină legăturile cu care legile împiedică fiinţa generică. Şi ce este intuiţia? Este viziunea esenţelor sau viziunea individualităţilor? Asupra acestui punct de vedere şcolile filozofice sunt în dezacord. Pentru Husserl, ca şi pentru platonicieni, intuiţia este o viziune a esenţelor. Acesta pune eterna întrebare de a şti dacă lumea numenală este individuală, multiplă, mobilă sau neschimbătoare, şi dacă pluralitatea şi mişcarea aparţin numai lumii fenomenale? Dar dacă lumea fenomenală, ca obiect de cunoaştere este produsă prin raţionament şi conceptul care generalizează, atunci cu siguranţă individualul şi elementul liber creator vor dispărea în ea şi va domina generalul. Or problema cunoaşterii se reduce la aceasta: individualul se poate gândi sau numai generalul? Gândirea despre individual are un caracter diferit de cea

64 Vezi Müller-Freienfels: *Philosophie der Individualität.*
65 Vezi : *L'évolution créatrice.*

despre general şi se deosebeşte, mai ales, prin faptul că ea nu comportă dedublarea şi această pierdere a integralităţii care însoţeşte întreaga cunoaştere obiectivantă; e o gândire existenţială, descoperă realitatea cognoscibilă ca subiect şi nu ca obiect. De aici importanţa imaginilor în cunoaştere. Intuiţia nu trebuie înţeleasă pasiv, ca de exemplu la N. Losski, pentru care realitatea obiectivă este prezentă imediat în cunoaştere; ea trebuie înţeleasă creator şi activ. Intuiţia nu are doar un caracter intelectual, ea comportă de asemenea un element emoţional şi volitiv, este o străpungere pasionată a voinţei către lumină, către adevărul integral. Atunci universalul se dezvăluie în concret şi individual, fără să-l înăbuşă fără să-l transforme în mijloc. Adevărul nu este ceva general şi abstract, este concret, este individual şi personal. Adevărul integral este fiinţă–existenţă, Logosul întrupat.

Specia are două sensuri: unul biologico-natural, celălalt logic. Unul este solidar celuilalt. Logica speciei este adaptată naturii speciei, îi corespunde. Specia înăbuşă individualul, deşi se manifestă în el. Viaţa din lumea fenomenală este un proces generic şi are caracter de comunitate. Vom vedea că persoana umană este o deschidere şi o ruptură în lumea naturală în care domină specia şi generalul. Prin viaţa lumii trece un dualism; viaţa nu este continuă, ci discontinuă. Fizica modernă, îndeosebi teoria cuantică dă importanţa discontinuităţii. Şi nici filozofia contemporană, nici ştiinţa contemporană nu admit filozofia monistă evoluţionistă din secolul al XIX-lea, care era solidară continuităţii. Individul este discontinuitate. Şi numărul este discontinuitate. Dar procesul generic al vieţii, care supune şi înăbuşă

individualitatea, denotă o tendinţă la continuitate şi aceasta se exprimă logic prin puterea generalului. Cum s-a spus adesea, generalul este rezultatul obiectivării şi el se exprimă deopotrivă pe plan biologic şi pe plan logic. Individul devine parte din specie, persoana primeşte un caracter normativ. Simmel vorbeşte de dualismul care constituie curgerea vieţii şi de forma individuală. Jaspers vorbeşte de situaţia spiritului între haos şi formă. Mereu aceeaşi temă, dar exprimată diferit. Pericolul filozofiei vieţii constă în faptul că poate admite curgerea vieţii ca primă realitate, adică poate recunoaşte specia şi generalul ca prim element şi individualul ca secund şi derivat. Dar filozofia existenţială şi personalistă nu concepe individualul ca parte a universalului, nu admite supunerea personalului – comunului; pentru ea individualul conţine în el universalul. În fond fiinţa întotdeauna este generică; fiinţa nu are „primogenitura", vechimea persoanei. Şi în cunoaşterea fiinţei Logosul este adaptat speciei şi comunului, este împiedicat în cunoaşterea individualului şi personalului. Conştiinţa însăşi este înţeleasă ca proces generic. Aşa este „conştiinţa în general" a idealismului german. Prinţul Trubeţkoi foloseşte expresia „socialism metafizic", pentru a marca caracterul generic al conştiinţei. Realitatea are o bază logică, ideală, adică o bază generică universală, comună, „obiectivă". Dar în realitate, universalul-comun, idealul, specia, „obiectivul" provin din lucrarea subiectivă a raţiunii, din procesul de obiectivare. Mai profund decât bazele ideale şi logice ale realităţii lumii sălăşluieşte actul prin care există întreaga realitate. Procesul logic generic este un proces de socializare şi formele

raporturilor sociale dintre oameni marchează cu amprenta lor categoriile gândirii logice. Constrângerea logică este o constrângere socială. Lumea este teatrul unei lupte între libertate şi fiinţa generică, între spirit şi necesitate. Omul ar trebui să depindă nu de natura speciei, nu de obiect, ci de spirit. Dar tot ce este paradoxal şi litigios în raporturile dintre individualul personal şi ceea ce vine din lume, ceea ce este generic, natură obiectivă nu poate găsi soluţie în limitele acestei lumi şi ale gândirii logice de tip conceptual.

2

Problema a ceea ce numim realităţi colective, supra-personale şi persoane colective, „simfonice" este foarte dificilă şi nerezolvată încă. Ea este cu certitudine solidară cu cearta realismului şi nominalismului, dar gândirea modernă hrănită de sociologie o pune într-o lumină complet nouă. Lupta este însă mai puţin pe tărâmul logicii (ca în filozofia Evului Mediu), cât al sociologiei. Şi e absolut de înţeles că acest aspect sociologic complică problema. Problema de a şti în ce sens există comunităţi colective şi ce realităţi reprezintă, dacă se poate admite existenţa persoanelor colective, nu poate fi rezolvată prin cunoaşterea raţională, conceptuală. Soluţia implică o alegere, o direcţie a voinţei, o apreciere morală[66].

66 Un sociolog al anilor 70 din secolul precedent, N. Mikhailovski a prezentat nişte idei foarte corecte despre metoda subiectivă în sociologie, despre lupta pentru individualitate, despre teoria organică a societăţilor, ostilă indivizilor. Dar nu avea cultura filozofică, era un pozitivist şi nu putea furniza dovezi în favoarea punctului său de vedere.

Alegerea prin voinţă, stabilirea unei ierarhii a valorilor, creează realităţile. Voinţa se obiectivează, calităţile alese se personalizează. Omul trăieşte în mijlocul realităţilor pe care le-a creat el însuşi. Pentru el cel mai obiectiv, cel mai intens real este obiectivarea intenţionalităţii subiectului, personificarea stărilor lui calitative. Înclinarea omului la auto-alienare şi la auto-supunere este unul dintre cele mai uimitoare fenomene ale vieţii din lume. Pentru cine îşi creează un idol din naţiune sau din stat, naţiunea şi statul sunt realităţi nemăsurat mai mari şi mai „obiective" decât omul, decât persoana, în tot cazul sunt pentru el realităţi mai vechi şi dominante. Toţi naţionaliştii şi etatiştii sunt aşa.

Desigur, naţiunea şi statul reprezintă o treaptă, o stare a realităţii din viaţa lumii, dar „obiectivitatea" lor masivă şi constrângătoare e creată de starea „subiectivă" a societăţii, de credinţele popoarelor, de obiectivarea stării conştiinţei. Primatul societăţii asupra persoanei e indubitabil şi este obiectiv o constrângere pentru cei apăsaţi de concepţia extrinsecă a existenţei omeneşti sau de un respect idolatru al societăţii ca valoare suverană. Un asemenea punct de vedere este al sociologilor de genul lui Durkheim. Dar se poate foarte bine afirma întâietatea şi supremaţia absolută a universului, a cosmosului asupra omului şi asupra vieţii lui interioare, şi se poate cădea în idolatrie cosmică[67].

În toate aceste cazuri naţiunea, statul, societatea, cosmosul sunt considerate ca prime totalităţi şi prime

67 Vezi cartea mea: *Sur l'esclavage et la liberté de l'homme*. Eseu de filozofie personalistă.

realităţi faţă de care omul nu este un element subaltern. Specia este o realitate superioară şi mai veche decât individul şi acest lucru este de altfel, logic şi biologic în aceeaşi măsură. Acesta este punctul de vedere obiectiv, exterior asupra lumii, asupra societăţii, asupra omului. Nu se pot combate cei care sunt ferm convinşi şi solid instalaţi în realităţile proiectate în afară, în această manieră de a gândi. Întregul cosmic, societatea, naţiunea, statul se ataşează la puternicele emoţii umane. Cel mai dificil este să schimbi judecăţile pe care aceste emoţii le-au produs, atunci când au fost exteriorizate şi transformate în realităţi obiective. Realismul conceptelor este transferat sociologiei, apărat de emoţiile, pasiunile, voinţele oamenilor şi ale grupurilor sociale.

Va trebui transformată radical conştiinţa pentru modificarea acestui tip de gândire. Este frapant să vezi cum Marx, care în mod naiv se considera materialist, a dat concepţiei sale de clasă ca primă realitate, un realism logic în sensul medieval, mai profund decât despre societate şi om. La Marx, ideea proletariatului nu este o idee ştiinţifică, ci mesianică. A luptat cu pasiune şi cu indignare pentru clasa muncitoare, pentru eliberarea din oprimarea şi sclavia în care era aceasta în societatea capitalistă. Şi a obiectivat emoţiile lui, a personificat oprimarea şi eliberarea muncitorilor şi a transformat judecăţile morale în judecăţi ontologice. Clasa muncitoare există ca realitate empirică în societăţile capitaliste şi Marx a spus multe lucruri corecte despre această situaţie. Dar ea nu există ca realitate inteligibilă în

sensul marxist, nu există ca „universal". Nici nu există realităţi asemănătoare pentru totul cosmic, pentru societate, naţiune, stat, care sunt obiectivările şi personificările emoţiilor, dorinţelor şi pasiunilor vechi, din trecut. Realităţile colective sunt rezultatele obiectivării la diverse trepte, produsele aruncării în afară a stărilor de conştiinţă şi clasamentul acestor stări după o ordine ierarhică. Din punct de vedere existenţial, în profunzimea subiectului, care nu aparţine lumii obiective naturale şi sociale, eu nu admit predominarea şi supremaţia speciei asupra individului, a naţiei, a Statului, a societăţii asupra persoanei umane. Nu vreau să îndeplinesc o obiectivare corespondentă: pentru mine, ierarhiile valorilor sunt altfel orientate, şi în această orientare persoana umană, unică, ce nu poate fi înlocuită, nici repetată, este valoarea supremă. Spiritul, care s-a revelat în profunzimea subiectului, altfel judecă, altfel dispune realităţile decât natura şi societatea care s-au revelat în obiect. Conştiinţa colectivă de grup e cea care întotdeauna obiectivează, deformează judecăţile omeneşti asupra realităţilor. Realismul logic poate fi o sugestie şi o hipnoză socială. Şi persoana umană este chemată să ducă o luptă eroică pentru eliberarea sa. Lupta pentru persoană este o luptă pentru spirit. Şi nu există un duşman mai mare pentru spirit şi libertate spirituală decât realitatea colectivă obiectivă. Şi acest duşman e cu-atât mai de temut cu cât se dă drept spirit. Este ciudat că nominalismul care a triumfat în pozitivism a condus la forme noi de realism al conceptelor, de exemplu în sociologie. Omul vremilor de acum îndură o adevărată sclavie socială, asistăm la o socializare şi o naţionalizare a sclaviei.

Realitățile colective pot fi admise ca individualități, dar nicidecum ca persoane, ele nu au centru existențial; nu sunt capabile de suferință, nici de bucurie. Subiectul existențial al cosmosului, societății, națiunii, statului poate fi căutat doar în omul existent, în atributele persoanei. Universalul se află în individual, suprapersonalul în personal. Omul este un microcosmos și nu microteos, în profunzimea omului se săvârșește istoria lumii, societatea se compune și descompune. Dar se produce o exteriorizare a stării din microcosmos, o aruncare în afară și o personificare a calităților, o obiectivare a realităților, care nu au un centru existențial. Națiunea, statul, societatea nu există în calitate de realități colective, care ar transcende persoanele și care le-ar constitui ca propriile lor părți. Dar există o calitate ce unește oamenii, dând vieții persoanei un conținut concret, există o comunitate și o relație între oameni fără de care persoana nu se poate realiza, sunt funcții de Stat necesare relațiilor oamenilor între ei. Omul este o ființă cosmică și o ființă socială. Persoana se realizează în raporturile cosmice și sociale. Dar aruncarea în afară, auto-alienarea, în care natura și societatea sunt reprezentate ca acționând din afară asupra omului și exercitând o constrângere, reprezintă decăderea omului. Nu există universal în afara persoanei umane și deasupra ei, ci în ea. Și când acest universal este transcendent tot în ea rămâne, nu în afara ei.

Leibniz nu admitea acțiunea unei monade asupra alteia, acțiunea din afară și era o parte de adevăr în acest fapt. Dar soluția ocazionalistă a problemei acțiunii reciproce este exterioară și nesatisfăcătoare. Monada nu este închisă în ea, nu-i lipsită de ferestre și uși. Căderea monadelor se exprimă, în același timp, în

închiderea lor față de relațiile și unitatea adevărată, și în prea marea lor deschidere față de o acțiune exterioară de constrângere. Monada pierde calitatea sa de microcosmos ca urmare a alienării, a aruncării în afară a ceea ce trebuia să fie înlăuntru și se supune violenței naturii și societății ca forțe devenite exterioare. Soarele nu mai luminează dinlăuntrul omului. Natura a devenit obiect de acțiune tehnică exterioară omului. S-a închis ca subiect pentru om. Persoana este vidă dacă nu este plină de valori și calități suprapersonale, dacă nu-și depășește limitele în acte creatoare, dacă nu se depășește, realizându-se astfel. Dar omul are o irezistibilă înclinare spre idolatrie și sclavie, o irezistibilă înclinare spre a-și aliena propria profunzime și a o transforma în realități care sunt deasupra lui și care îi dau ordine. Feuerbach a întrevăzut un licăr de adevăr pe tema alienării și a proiectării în afară a naturii umane; dar nu era un adevăr în raport cu Dumnezeu, ci unul în raport cu forțele și calitățile omenești ce par a fi realități exterioare lui[68]. În obiectivare, în auto-alienarea spiritului, specia și genericul domină individul și personalul. Universaliile mincinoase, mincinosul „general" nu sunt obținute prin abstractizarea experienței sensibile cum gândește empirismul, ci prin alienarea în afară a ceea ce este interior și dat în experiența spirituală a omului.

În privința realităților colective, problema Bisericii e deosebit de dificil de rezolvat. În ce sens Biserica este ea realitate? Ca realitate obiectivă Biserica

---

68 Vezi cartea lui Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, în care sunt sclipiri geniale.

aflându-se deasupra omului, este o instituţie socială, şi în acest sens e o obiectivare a vieţii religioase, o adaptare a spiritului la condiţiile sociale. Dar în profunzimea sa, Biserica este viaţa spiritului, viaţă spirituală, este viaţă miraculoasă, independentă de legile sociale; este comunitate, frăţia oamenilor în Hristos, viaţa misterioasă a lui Hristos în relaţiile omeneşti, comuniune misterioasă cu Hristos. În acest sens Biserica este libertate şi iubire, în ea nu este autoritate exterioară, necesitate, nici violenţă, în ea libertatea este iluminată de har. Este ceea ce numeşte Khomiakov *„sobornost". Sobornostul* nu este o realitate colectivă aflată peste om şi care îi comandă, este o calitate spirituală superioară a oamenilor, o intrare în relaţie cu viii şi cu morţii. Acest *sobornost* nu poate avea expresie raţională şi juridică. Fiecare trebuie să accepte să fie răspunzător pentru toţi. Nimeni nu se poate izola de totul cosmic şi nimeni nu trebuie să se considere ca parte din tot. În această dualitate a naturii Bisericii rezidă întreaga tragedie a istoriei sale. Biserica nu este o persoană, nu este o realitate ontologică în raport cu care persoana umană ar fi o parte subalternă. Ca realitate ontologică superioară omului, Biserica este o obiectivare a *sobornostului* lăuntric, o aruncare a acestuia în afară. Nu există alt centru existenţial al Bisericii decât însuşi Hristos. Expresia „conştiinţă ecleziastică" este doar o expresie metaforică, ca şi expresiile: „conştiinţă naţională" sau „conştiinţă de clasă". Obiectivarea Bisericii a fost o sursă de sclavie, a provocat clericalismul distrugător al vieţii spirituale.

Este o greşeală să se pună în felul tradiţional problema unei biserici văzute şi a unei biserici nevăzute,

problemă care se pune în neînţelegerea dintre ortodocşi şi catolici cu protestanţii. Deosebirea ce se face între „văzută" şi „nevăzută" este convenţională şi semnele vizibilităţii şi nevizibilităţii se modifică după actele voinţei celor care judecă. Sfânta Taină a Euharistiei are semne exterioare ale săvârşirii ei, semne vizibile pentru percepţia sensibilă. Totuşi este în afară de orice îndoială că această Taină Sfântă şi Sfinţitoare este nevăzută şi se săvârşeşte într-o sferă misterioasă, ascunsă lumii fenomenale şi accesibilă numai credinţei, care dezvăluie lucrurile nevăzute. Biserica este văzută, are o întreagă serie de mărci vizibile: un templu zidit, un serviciu divin care se exprimă în gesturi şi cuvinte omeneşti, adunări parohiale, o ierarhie care seamănă mult cu cea a Statului. Dar prezenţa misterioasă a lui Hristos în Biserică este nevăzută, nu este dată percepţiei sensibile, se descoperă numai credinţei. Biserica e o realitate vizibilă, dar această realitate vizibilă are un caracter simbolic: în ea sunt date numai semnele unei alte, diferite realităţi spirituale. Latura numenală din Biserică este duh real, şi nu natură şi societate; este Împărăţia lui Dumnezeu care se apropie imperceptibil. Latura fenomenală a Bisericii e obiectivarea şi simbolizarea spiritului. Ca spirit, ca duh, Biserica este realitate existentă în fiinţele concrete şi nu în afara fiinţelor concrete şi peste ele, ca universaliile obiective. În acest sens Biserica este o lume iluminată şi transfigurată, o societate iluminată şi transfigurată. Repet, problema valorii suverane a persoanei, a întâietăţii personalului şi individualului asupra generalului, cearta universaliilor nu le vom rezolva nici intelectual, nici raţional, ci numai prin voinţa

morală fixând valorile, prin alegere volitivă. Secretul persoanei, secretul existenţial se descoperă doar în viaţa creatoare a spiritului întreg. Este o luptă spirituală. Falsele universalii obiectivate, falsele realităţi colective trebuie să fie răsturnate prin lupta spiritului.

3

Punerea la punct a valorilor are o importanţă capitală pentru judecata realităţii. Oamenii nu recunosc un lucru ca realitate şi chiar ca valoare superioară decât pentru faptul că în prealabil l-au ales ca valoare. Se recunoaşte Statul ca realitate ontologică pentru că se vede în el o înaltă valoare şi se iubeşte principiul puterii. Această lume naturală fenomenală, această lume „obiectivă" e recunoscută ca absolut reală şi ne înclinăm înaintea caracterului ei masiv, înaintea constrângerii ce o exercită pentru că omul e ataşat de ea şi i s-a adaptat prin toată structura conştiinţei sale. Întotdeauna omul trăieşte nu numai în lumea „empirică", dar şi în lumea „ideală", iar ideile prin care se determină au mai ales un caracter de evaluare. Înaintea naşterii lui sufletul comunia cu raţiunea universală; unirea sufletului cu trupul l-a întors către lumea sensibilă, dar amintirea ideilor rămâne în el. Filozofia nu ştie, de exemplu, ce este acest om: ştie doar ce este omul în general. Astfel învăţa platonismul, el n-a vorbit deloc de persoana perfectă, ci de specia perfectă, de societatea perfectă. Sufletul individual este o emanaţie a sufletului universal. Influenţa lui Platon asupra gândirii europene a fost imensă, decisivă. Deosebirea ce o făcea între lumea ideilor, numenală şi lumea sensibilă, fenomenală a fost o mare descoperire. Dar secretul despre persoană

n-a fost dezvăluit. Nu s-a dezvăluit nici filozofiei indiene, pentru care este iluzorie existența unui suflet izolat[69]. În „Atman" se pierde sufletul individual. Toate sufletele sunt identice sufletului universal. Acesta e sensul lui *„Tat tuam asi"*. Desigur, jainismul admite existența pluralității sufletelor și păstrează să spunem așa, individualitatea, dar alta e doctrina dominantă. Filozofia scolastică din Evul Mediu, îndeosebi tomismul, a avut mari dificultăți cu problema individualității. Individuația prin materie denota în fond negarea individului. Filozofic vorbind, Averroes avea dreptate. A fost combătut din motive religioase, deoarece credința creștină proclama nemurirea individuală. Forma era universală, aceasta însemna că, pornind de la spirit, numai universalul putea fi fondat, nu și individualul. Pluralitatea, deci și individualitatea, aparțin doar lumii sensibile.

În această problemă e foarte frapantă soarta metafizicii germane. A început ca filozofie a eului, a subiectului și a ajuns la negarea eului individual, la monism, în care persoana dispărea. La Fichte eul individual este numai parte dintr-un mare tot. Persoana dispărea în contemplarea scopului. Eul prin care se angajează Fichte pe drumul filozofiei nu este un eu individual. Pentru el omul individual este un instrument al rațiunii. În aceasta Fichte se distinge de Kant, singurul dintre marii idealiști ai filozofiei germane care a fost mai aproape de personalism. Hegel e cel mai categoric dintre antipersonaliști. Pentru el, a gândi

69 Trebuie menționată rezerva că nu toate teoriile filozofiei indiene sunt moniste și negatoare ale individualului. Vaiseshika este o ontologie pluralistă. Ramayana era apropiata teismului. Dar concepția monistă a identității dintre Atman și Brahman și aceea a caracterului iluzoriu al lumii multiple erau dominante.

însemna a conduce spre forma universalului[70]. Pentru Hegel religia era conştiinţa spiritului absolut în mărginire, în finit. Religia nu este raportul omului faţă de Dumnezeu, ci conştiinţa lui Dumnezeu în om. Se poate spune că filozofia lui Hegel exaltă omul peste măsură, făcând din el sursa cunoaşterii ce o are Dumnezeu despre el însuşi, dar îl şi înjoseşte negând orice autonomie a naturii umane. Este o trăsătură a monismului. Schopenhauer a fost şi el un antipersonalist, deşi într-o altă manieră. Idealismul german a sacrificat sufletul spiritului absolut. Dar înăbuşă spiritul personal, devorează omul. Şi trebuia să se producă o ridicare a omului, a sufletului omenesc contra spiritului absolut. Filozofia spiritului absolut a început prin proclamarea autonomiei raţiunii umane. Şi a sfârşit prin negarea persoanei umane, prin supunerea persoanei colectivităţilor, universaliilor obiectivate. Gândirea filozofică a descoperit o foarte complicată dialectică a raporturilor dintre individual şi general, dintre persoană şi universalii. Dialectica în raporturile dintre persoană şi societate se poate găsi la Platon, Rousseau, Hegel, Feuerbach, Stirner, K. Marx, Nietzsche, Dostoievski, Leontiev, Kierkegaard. Militanţii sociali Rousseau şi Marx, inspiratori de revoluţie, au construit ideologii foarte nefavorabile persoanei, chiar problemei despre persoană. Dostoievski şi Kierkegaard au pus cu acuitate problema persoanei şi a destinului său.

Am scris deja pe tema deosebirii dintre individ şi persoană[71]. Repet că individul e o categorie naturalistă şi sociologică. Individul se naşte în procesul speciei,

---

70 Vezi *Petite Logique* de Hegel in a sa *Enzyklopädie* şi in a sa mare *Science de la Logique*.

71 Vezi cartea apărută de curând a lui Cr. Daudouin: *Découverte de la personne*.

aparține lumii naturale. Din contră, persoana este o categorie spirituală și etică, nu se naște dintr-un tată și o mamă, este creată spiritual, realizează ideea divină despre om. Persoana nu este natură, ci libertate, spirit. Putem spune că persoana nu este om ca fenomen, ci om ca numen, dacă această terminologie n-ar avea o tentă prea gnoseologică. Despre individ se poate spune că este parte a speciei și societății, dar parte indivizibilă. Dimpotrivă, persoana nu poate fi gândită ca parte a vreunui tot. Este în afara lumii, este spirituală; irumpe în ordinul natural și social cu pretenția de a fi un scop pentru ea însăși și o valoare suverană, de a fi un lucru întreg și nu o parte. Persoana umană e o ruptură în ordinul lumii, e o formă integrală, nu compusă din părți și este în corelație cu alte forme sociale și fizice. Dar omul este persoană spirituală și celelalte forme – sociale și fizice – pot să nu fie persoane. Totalitaritatea, integralitatea, întâietatea totului asupra părților, acestea n-au sens decât pe planul persoanei. Lumea naturală, societatea, Statul, națiunea etc. sunt parțiale și pretențiile lor la totalitaritate sunt o minciună de înrobire, apărută din idolatria omului. Substanțele colective nu sunt adevărate. Sufletul, prin gândirea sa, le transmite unitatea. Sufletul omului consolidează realitățile care îi supun necesității și-l înrobesc. Este adevărat că un tot, ca societatea de exemplu, nu e numai o sumă de părți și că unirea socială a oamenilor include în sine particularități care nu se găsesc în oameni luați separat. Este o eroare doctrina atomistă a societății. Dar acest adevăr nu are nici o legătură cu tema noastră în ceea ce privește persoana. Universalul, cosmicul,

socialul sunt în persoana umană. Omul este o ființă cosmică și socială, este în tot o lume. Persoana nu se poate gândi în abstracție și izolare. Persoana umană este o ființă cosmică și socială, nu pentru că e determinată de natură și societate, primind din afară un cuprins cosmic și social, ci pentru că omul poartă în sine chipul lui Dumnezeu și este chemat la Împărăția lui Dumnezeu. Persoana prin auto-realizarea sa trebuie să combată obiectivarea care o supune, alienarea și exteriorizarea prin care se constituie ordinul natural, care supune lui oamenii ca părți. Existența persoanei cu infinitele ei aspirații, cu destinul său unic și care nu se repetă în lumea naturală obiectivată, este un paradox. Persoana e plasată în fața mediului cosmic ce îi este străin și a încercat să accepte această lume ca armonie cosmică. Conflictul dintre persoana umană și armonia cosmică, sfidarea acestei armonii sunt tema fundamentală a filozofiei personaliste. Nimeni nu a prezentat-o cu atâta forță și acuitate ca Dostoievski. Lumea și armonia ei trebuie să se sfârșească tocmai pentru că în limitele lumii și istoriei problema persoanei este fără soluție, iar armonia lumii din acest eon mondial este o batjocură a tragicei soarte omenești. Valoarea suverană a persoanei, adevărul suveran al personalismului nu pot fi demonstrate ca teză de ontologie obiectivă; ele sunt afirmate de voința morală care stabilește valorile, prin alegerea libertății. Primatul libertății asupra ființei este cel al eticii asupra ontologiei. Persoana este excepție. Cunoașterea persoanei este cunoașterea excepției. Dar cunoașterea excepțională a individualului poate fi absolută și necondiționată. Această cunoaștere este pasionată și ceea ce dezvăluie este subiectul și nu obiectul.

Partea a treia

Fiinţă şi act creator
Misterul noutăţii

Capitolul V

- 1) Sugrumarea ființei prin rău. Slăbiciunea monismului și a filozofiei unitotalității. – 2) Neputința explicațiilor raționaliste despre originea răului. Critica doctrinelor tradiționale despre Providența divină în lume. Persoana și armonia mondială. – 3) Nu este lume obiectivă ca un tot. Caracterul misterios al libertății.

1

S. Frank, care profesează filozofia unitotalității e obligat să spună că existența răului e un scandal în unitotalitate[72]. Eu voi spune că problema răului e un scandal pentru toată filozofia monistă și pentru doctrina tradițională despre Providența divină. Lumea e scufundată în rău, în viața lumii răul predomină asupra binelui. Dar originea răului rămâne tot ce poate fi mai secret și mai inexplicabil. Ființa este sugrumată de rău. Cum și ce poate face ontologia monistă și optimistă în fața acestei imense înăbușiri? Filozofia ontologică recunoaște ființa ca valoare supremă, ca binele, adevărul, frumusețea. Ontologismul spune da ființei și nu neființei. Evaluarea intră chiar în formarea conceptului de ființă. Platon afirma întâietatea binelui asupra ființei. Dar cei care au recunoscut întâietatea ființei, chiar prin aceasta au recunoscut ființa ca binele, ca sursa și criteriul binelui. Elementul etic de evaluare nu mai poate fi îndepărtat de filozofia pur

72 Vezi cartea sa: *L'inconnaissable.*

ontologică. Fiinţa este recunoscută ca fiind cea mai înaltă idee, ideea suverană. Este negată existenţa fiinţei rele. Binelui suveran al fiinţei nu i se opune o altă fiinţă, ci nefiinţa, nimicul, absenţa binelui, golul. Unii învăţaţi ai Bisericii (Sf. Grigorie de Nissa, Sf. Augustin) gândeau că răul e nefiinţa. Filozofia vieţii înlocuieşte fiinţa prin viaţă şi vede binele suveran în viaţă, în maximum de viaţă; vede răul în scăderea şi lipsa vieţii . Dar pentru filozofia ontologică ca şi pentru filozofia vieţii, existenţa răului din lume, enormitatea şi biruinţele lui vor rămâne un scandal. De ce o fiinţă bună, o viaţă bună au fost alterate de rău? De unde vine acest rău, chiar din însăşi fiinţa şi din viaţa însăşi, sau din altă sursă? De ce binele fiinţei, binele din viaţă nu stăpânesc definitiv în lume? De ce intruziunea nefiinţei şi a morţii a fost posibilă? De unde vine puterea neantului?

Pentru salvarea unitotalităţii şi menţinerea armoniei cosmice s-a imaginat o teorie după care răul nu există decât în anumite părţi din lume şi nu loveşte decât pe acei care-şi îndreaptă atenţia într-acolo; pentru *tot* răul nu există, pentru cei care contemplă totul, dispare. Răul este numai o umbră necesară luminii. Oameni ca Sf. Augustin au admis această doctrină anti-creştină şi imorală. Şi teodiceea lui Leibniz este contaminată de ea. Dar o negare asemănătoare a existenţei răului în lume, această batjocură a infinitelor suferinţe omeneşti şi a oricărei creaturi, această indiferenţă faţă de nedreptatea şi minciuna din lume trebuie să fie admise de toţi partizanii doctrinei tradiţionale a Providenţei, ei care şi-au bătut capul să transforme infernul în bine. Nu numai pentru cunoaşterea şi explicarea existenţei răului, dar şi pentru a face posibilă chiar existenţa lumii şi a omului trebuie

să se admită un element dualist. Or acest element dualist trebuie gândit dialectic; nu se poate transforma în ontologie dualistă, care este la fel de eronată ca și ontologia monistă. Gândirea omenească are o extraordinară tendință spre monism (panteism) sau spre dualism, spre transformarea momentelor dialectice ale gândirii dinamice în ontologie statică. Dar ambele teorii nu sunt decât raționalism limitat ce trebuie depășit. Orice sistem de identitate înclină să nege răul și libertatea, chiar dacă se trădează pe sine ca în filozofia lui Schelling. Este interesant de constatat că raportul negativ-activ cu lumea, ca și raportul pozitiv-activ se pot concilia cu un puternic element etic. Etica, deosebit de sensibilă la rău și suferință, nu neagă lumea în general, neagă această lume, această stare din lume. Totul ne obligă să admitem nu numai existența ființei, dar și a neființei, a abisului obscur care precede cunoașterea însăși a ființei și deosebirea dintre bine și rău. Această neființă este și sub-ființă și peste ființă în același timp. Se poate spune și că neființa nu există, dar că ea are o semnificație existențială. Dualismul, polaritatea, lupta principiilor contrare sunt un fapt existențial. Nu se poate spune că răul este neființa, ci doar că apariția răului implică existența neființei și nu poate fi explicată pornind dintr-un sistem închis al ființei.

2

S-a mai spus, că toate încercările de explicare rațională a răului sunt lipsite de fond. Este imposibilă o ontologie a răului și este foarte bine că este imposibilă, pentru că ar fi o justificare a răului. Ontologia răului ar produce o ontologie a infernului

în care răul era considerat ca un triumf al binelui. Dar răul şi infernul nu pot fi considerate decât ca o experienţă omenească în mers şi descrisă în termenii unei experienţe spirituale. Aici întâlnim o corelaţie paradoxală. Falsul monism ontologic a creat un fals dualism ontologico-eshatologic al paradisului, Împărăţia lui Dumnezeu şi al infernului, Împărăţia Diavolului. Din contră, dualismul, mai ales, etica în raport cu lumea, poate duce la un monism eshatologic, la o transfigurare şi o izbăvire universală. Această lume zace în rău, dar se poate învinge, răul din ea poate fi învins, învins dincolo de limitele lui. „Eu am biruit lumea". Şi biruinţa asupra răului şi a celor răi nu este o pedeapsă care aruncă vinovatul în focul etern al infernului ci o transfigurare, o iluminare, o risipire a lumii iluzorii a răului ca a unui îngrozitor coşmar. Poate Böhme gândea mai profund decât toţi ceilalţi atunci când spunea despre cădere că a provenit dintr-o imaginaţie rea. Aprofundarea gândirii lui Böhme este poate unicul mod de a rezolva problema răului.

Dat fiind intelectualismul lor, Platon ca şi Plotin au avut multe dificultăţi în explicarea originii răului. Metafizica greacă vedea această origine în materie. Dar aceasta arăta doar limitele gândirii greceşti. Pentru Socrate sursa răului era ignoranţa. Cunoaşterea risipeşte răul. Omul se îndreaptă firesc spre bine; nu există deloc alegerea voinţei. Grecii nu cunoşteau libertatea metafizică. Soluţia socratică rămâne clasică pentru tot intelectualismul; o aflăm şi la Tolstoi. E suficient să cunoşti binele pentru ca răul să dispară. La aceasta se opune voluntarismul lui Böhme, există o voinţă obscură la baza vieţii lumii, ea nu poate fi depăşită intelectual numai prin efortul conştiinţei. Sf. Augustin a fost unul

dintre primii filozofi ieşiţi din intelectualismul grec care a înţeles ce erau răul şi libertatea, dar le-a îndreptat într-un sens contrar. La el există o libertate pentru rău, dar nu şi pentru bine. Răul nu poate fi învins decât prin har, dar osândiţii servesc ordinului acestei lumi. De la Sf. Augustin a pornit dialectica libertăţii şi harului şi ea a umplut întreaga gândire creştină occidentală, catolică şi protestantă. La Böhme se face simţit ceva nou în raport cu filozofia antică şi cu Sf. Augustin.

La începutul sec. XIX, un mare pas înainte a fost făcut de idealismul german, care a descoperit dialectica, nu numai logică ci şi ontică. Pentru ea spiritul nu acţionează fără opoziţie şi fără limite. „Nu-ul" aparţine eului. Negativul e un moment al pozitivului. Spiritul absolut îşi pune sieşi un contrariu, răul este un moment al acestuia care este depăşit. Dar nu era o soluţie a problemei răului, dat fiind monismul acestei filozofii. Apărea o posibilitate de înţelegere dialectică a răului, nu statică, ci a răului într-un proces. Hegel era pândit de pericolul relativismului, dar a înţeles mai bine decât alţi filozofi dinamica vieţii spirituale şi istorice. Filozofia sa nu este o filozofie statică a unităţii, ci dinamică. Nu dezvăluie răul din punct de vedere al ordinii şi armoniei mondiale, ci vede în el forţele motrice din istoria lumii, lupta dialectică a contrariilor. Dar nu este o luptă a fiinţelor existente, o luptă a libertăţii contra necesităţii, este o luptă în care fiinţele existente sunt mişcate de forţe universale, de un spirit universal, iar libertatea e fiica necesităţii. Pentru filozofia personalistă problema răului se pune şi se rezolvă altfel, această temă trece printr-un moment dualist

de luptă între spirit şi libertate, libertate şi necesitate, personal şi general, subiectiv şi obiectiv. Problema răului demască eroarea fundamentală de interpretare monisto-evoluţionistă a procesului cosmic (interpretare fie spiritualistă, fie naturalistă). Este eronat să se vadă întreaga lume în procesul cosmic şi istoric ca o întrupare progresivă, o expresie directă a spiritului sau o acţiune directă a lui Dumnezeu. Este o falsă înţelegere a obiectivării, ca de exemplu manifestarea numenelor în fenomene, ca realizarea spiritului în istorie. Spiritul subiectiv devine spirit obiectiv şi dincolo de el acţionează spiritul absolut; astfel e monismul hegelian anti-mistic. La fel de greşit e să se vadă în procesul cosmic un proces teleologic continuu. S-a abuzat mult de această idee de conformitate scopului, imanentă sau transcendentă şi s-au justificat multe lucruri ce nu se puteau justifica. Grecii antici erau mult mai aproape de adevăr atunci când gândeau că peste viaţa lumii stăpânea *moira*. Dar aceasta era stăpânirea fatalităţii, nu a conformării scopului. Un foarte mare rol în lume l-a avut nu numai implacabila necesitate, dar şi hazardul neprevăzut şi inexplicabil. Hazardul va fi din ce în ce mai cunoscut de ştiinţă care se va elibera de substanţializarea legilor naturii şi de o falsă concepţie despre lume. Nu există hazard pentru primitivi, nici chiar pentru oamenii secolului al XIX-lea, luminaţi şi mândri de spiritul lor ştiinţific. Dar aceştia trebuie să treacă la o treaptă mai înaltă de cunoaştere. Darwinismul mai era încă sub puterea teologiei optimiste. Rezistă cei mai bine adaptaţi şi ei sunt şi cei mai buni. Dar, în realitate, în această lume, cei mai răi, cei care se adaptează cel mai bine domină şi prin atitudinea lor rezistă şi biruie,

iar cei mai buni sunt persecutaţi şi pier. În lume există o conformitate la scopul parţial, la părţi izolate din lume, la grupuri separate, dar nu scopului ca principiu universal. Ideea de conformitate la scop era o confuzie falsă a eticului şi ontologicului, a datoriei şi a fiinţei. Fichte spune că omul trebuie să se elibereze de spaima de necesitate, creată de el însuşi. Dar e o luptă a spiritului. Această lume inspiră frica faţă de necesitate şi-n acelaşi timp supune ei.

În realitate se produce o luptă a spiritului contra necesităţii naturale, o luptă a persoanei contra lumii obiectelor, o luptă a lui Dumnezeu în om contra „lumii" ce este în stare de cădere, care a pierdut libertatea. Reala dezvoltare, progresul în lume nu sunt rezultatul unui proces necesar şi regulat, ci al actelor creatoare, al unei izbucniri din împărăţia libertăţii în cea a necesităţii.

Nu există nimic mai fals, nici mai înrobitor decât a se considera drept sacre toate întrupările istorice, toate corpurile solide din istorie, în care se vede sau o acţiune directă a spiritului divin sau o manifestare a spiritului obiectiv. În realitate toate aceste întrupări „sfinte" din istorie au fost forme relative de obiectivare, de adaptări ale spiritului la apăsarea din lumea căzută şi înlănţuită. Tema fundamentală rămâne cea a conflictului tragic dintre persoană şi „armonia lumii", dintre persoană şi procesul cosmic, tema lui Ivan Karamazov. Dostoievski a îndurat aceasta ca un şoc revelator. Este o temă foarte rusească, dar puţin proprie gândirii occidentale foarte socializate. E mai ales o temă de filozofie existenţială. Dar este şi temă de filozofie eshatologică, fiindcă este fără soluţie în limitele istoriei şi cere sfârşitul acesteia. Istoria trebuie să se sfârşească

pentru că transformă persoana omenească în mijloc, pentru că în ea fiecare generaţie e numai un îngrăşământ al pământului pentru generaţiile următoare (pe care le aşteaptă acelaşi destin), pentru că e bazată pe o teribilă ruptură între mijloace şi scopuri. Sfârşitul istoriei nu e doar un adevăr al revelaţiei religioase, dar şi un postulat moral al filozofiei existenţiale. De aceea e atât de important de înţeles că lumea obiectivă, în calitate de tot, în calitate de cosmos, nu există, e parţială. Cosmosul e o idee de ordine care mai trebuie creat, el va apare ca transfigurarea lumii. „Armonia lumii" este absolut inaplicabilă acestei lumi, este o idee eronată care acoperă doar răul şi minciuna. O ură înverşunată şi o crudă duşmănie sfâşie această lume. Istoria omenirii oferă tabloul dezgustător al unui neîncetat război între oameni, triburi, între clase. Pacea dintre oameni este doar o scurtă clipă, un moment de răgaz şi *pax romana* nu este prea mult timp prelungită. Chipul armoniei lumii este acela al unui univers inteligibil care precede transfigurarea lumii. Orice frumuseţe din această lume, frumuseţea omului, a naturii, a operei de artă este o transfigurare parţială a lumii, o pătrundere creatoare către o altă lume. Armonia lumii, ordinea lumii se pot gândi numai eshatologic, ca venire a Împărăţiei lui Dumnezeu, care nu este „lume", ordin obiectiv. Monismul, unitotalitatea sunt posibile doar ca sfârşit al lumii acesteia, al obiectivării. Dar pentru lumea de aici, dualismul îşi păstrează întreaga forţă. Ideea de „fiinţă" era un compromis între două lumi şi acoperea misterul eshatologic. Dar dualismul nu înseamnă ruptură transcendentală între două lumi, înseamnă luptă, este o chemare la actul creator.

A se crede într-un caracter sacrosanct al formărilor istorice, al împărăţiilor este o trăsătură net sociologică. Pentru a obliga massele la obedienţă, la disciplină şi la ordine a fost necesar să li se sugereze credinţa în sfinţenia puterii, a Statului, a naţiunii, a războiului, credinţa în sfinţenia supunerii individualului generalului, al persoanei – speciei. Pentru conducerea oamenilor şi popoarelor erau necesare minciuna, falsul. Exista o teamă teribilă ca această minciună să nu fie dezvăluită, ca nu cumva revelaţia adevărului să ducă la descompunerea societăţilor. Cât preţ a pus pe această minciună Biserica catolică, – minciună de altfel demascată – de exemplu, cea a donaţiei lui Constantin sau a Decretaliilor lui Pseudo-Isidor! Popoarele nu pot exista fără mituri; fără mituri puterea nu poate exista, nici nu poate guverna societăţile omeneşti. Miturile unesc, supun, inspiră; societăţile sunt apărate prin ele, şi tot prin ele se fac revoluţiile. Aşa sunt miturile despre sfinţenia puterii regale sau a puterii papale, sfinţenia „voinţei generale" a suveranităţii poporului în democraţie, sfinţenia clasei alese sau a rasei alese, sfinţenia conducătorului etc. Toate aceste mituri sunt ficţiuni clădite de-a lungul procesului social colectiv. Ele au o forţă colosală şi în viaţa Bisericilor, iar tradiţia este în ea parţial împlinită. A declara ceva sacrosanct e un act social al colectivului, îndeplinit în numele acestuia. Ar putea exista societăţile, popoarele în adevărul pur fără adăugarea minciunii, fără utilele ficţiuni sociale, fără miturile care dau putere, inspiră şi apără?

Teologii recunosc existenţa unei iconomii în viaţa Bisericii. Această categorie de iconomie s-a extins chiar şi în raportul dintre Sfânta Treime şi lume. În iconomie

domină relativitatea şi compromisul cu starea lumii. Această relativitate se găseşte în fiecare pedagogie. Mi se poate spune că neg dreptul relativului, corespunzător stării din lume şi a oamenilor, şi că pretind absolutul. Nu este exact. Categoric, a declara relativul sacru este o absolutizare, înseamnă să se sugereze popoarelor că fenomenele cele mai relative, actele cele mai puţin sacre au o sancţiune sacră şi o sursă sacră. Dar oamenii şi popoarele ar trebui reeducate încât să nu mai admită relativul decât ca *relativ*, fără nici o „sacralizare" care duce la sclavie. Puterea, orice putere în fond, este un fenomen relativ şi nu sacru, în ea nu există nimic numenal, ea are doar o importanţă funcţională şi tranzitorie în viaţa societăţii. În politică nu există nimic sacru, dar există multe elemente criminale. A se lua politicii acest caracter sacru, acesta e adevăratul proces de eliberare umană. Ceea ce nu fac de obicei revoluţiile politice, care şi ele fac operaţia lor de „sacralizare" a relativului. Proclamarea adevărului pur, distrugerea minciunii sociale, convenţionale nu înseamnă că se neagă relativul, ci doar că i se ia aureola sacră, adică se pune capăt absolutizării relativului. Nu trebuie să se dea o importanţă numenală la ceea ce are exclusiv un caracter fenomenal. Esenţialul este eliberarea de sociomorfismul care înrobeşte în cunoaşterea lui Dumnezeu. Chiar ajunse la monoteism popoarele vor continua să trăiască, nu din realitatea lui Dumnezeu, ci a mitului sociomorfic despre Dumnezeu, necesar consolidării puterii în această lume. Există o minciună utilă social asupra lui Dumnezeu şi numai o religie, purificată spiritual i se poate opune. Numai revelaţia completă a Sfântului Duh şi timpul Paracletului vor duce la aceasta. La o anumită treaptă de dezvoltare sacralizarea era indispensabilă.

Importanţa problemei răului şi neliniştea ce o trezeşte dezvăluie sărăcia tuturor doctrinelor tradiţionale, teologice şi metafizice despre Providenţa divină în această lume, doctrine care sunt şi principalul obstacol al credinţei în Dumnezeu. Neputinţa doctrinei Providenţei divine la Malebranche de exemplu, sau la Leibniz, este frapantă. Doctrina teologică oficială în această problemă surprinde prin raţionamentul naiv, micimea argumentelor, lipsa de sensibilitate faţă de mister şi involuntara sa imoralitate.

Dumnezeu nu acţionează pretutindeni în această lume obiectivată, nu este creatorul acestei lumi decăzute. El nu acţionează şi nu este prezent în ciumă şi în holeră, în ura care sfâşie lumea, în crimă, în războaie şi violenţe, în dispreţul libertăţii, în tenebrele ignoranţei. O asemenea doctrină ducea la ateism; o conştiinţă mai sensibilă nu o putea accepta. O doctrină de acest gen despre Providenţă sau neagă răul complet, sau e forţată să arunce întreaga responsabilitate asupra lui Dumnezeu. Proiectarea de asemenea doctrine teologice în viaţa eternă duce la apologia infernului ca triumf al dreptăţii, ca bine. La Sf. Grigorie cel Mare, la Sf. Toma d'Aquino, drepţii se bucură de veşnicele chinuri ale păcătoşilor în infern, ca de biruinţa adevărului divin[73]. Încă de pe pământ ei se bucură de torturile, chinuirile acestora. Aceasta arată importanţa enormă a problemei răului şi suferinţei pentru cunoaşterea lui Dumnezeu şi ce deformări, produse de sclavia socială, au existat în conştiinţa umană. Nu se poate îngădui nici măcar credinţa în

73 Vezi Addison: *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité.*

Dumnezeu, chiar posibilitatea morală a acceptării Lui, decât admiţând că Dumnezeu se revelă în lumea aceasta, se revelă în profeţi, în Fiul, în suflarea Duhului, în urcuşurile spirituale ale omului; dar Dumnezeu nu guvernează lumea aceasta, lumea obiectelor care este sub puterea prinţului ei, – „prinţul acestei lumi". Dumnezeu este „ne-lume" şi revelaţia Sa în lume e o revelaţie eshatologică. Dumnezeu nu se află în „lume", în necesitatea ei, ci în lume ca datorie, ca sarcină şi ca libertate. Dumnezeu este prezent şi acţionează numai în libertate, dar nu este prezent şi nu acţionează în necesitate. Poate fi aflat în Adevăr, Bine, Frumuseţe, Iubire, dar nu în ordinea lumii. Într-adevăr, Dumnezeu se manifestă în lume, dar nu domină în ea cu forţa. Dumnezeu este Spirit, Duh şi El nu poate acţiona decât în Duh şi prin Duh. Absolut deloc nu se pot aplica lui Dumnezeu conceptele noastre de forţă, de putere, de cauzalitate.

Misterul acţiunii lui Dumnezeu în lume şi în om îşi are de obicei expresia în doctrina harului. Dar harul nu seamănă deloc cu concepţia noastră de necesitate, forţă, putere, cauzalitate, concepţie care vine din lume. De aceea numai harul este apt să se împace cu libertatea şi să se unească cu ea. Dar doctrinele teologice au raţionalizat harul şi i-au dat un caracter sociomorfic. Iar ateismul, ateismul de stil mare, nu ateismul vulgar, poate fi o rectificare dialectică a ideii umane despre Dumnezeu. Revoltându-se contra lui Dumnezeu, din cauza răului şi a nedreptăţii sociale, se presupunea existenţa unei dreptăţi mai înalte, adică, la urma urmelor, a lui Dumnezeu. În numele lui Dumnezeu se ridică împotriva lui Dumnezeu, în numele unei mai bune înţelegeri a lui Dumnezeu se revoltă contra unei

înţelegeri a lui Dumnezeu, pătată de această lume. Dar pe această cale, în această dureroasă luptă, omul poate trăi momente nu numai de completă părăsire din partea lui Dumnezeu, dar şi a morţii lui Dumnezeu (a fost ucis Dumnezeu, spune Nietzsche). Ceea ce este forţat în doctrina Providenţei este aplicarea la numenal a ceea ce nu are decât trăsături fenomenale şi aceasta duce la revoltă. Se pierde credinţa în Dumnezeu pentru că triumfă răul; caracterul excesiv al suferinţelor creaturii este incompatibil cu ceea ce s-a învăţat despre prezenţa şi acţiunea lui Dumnezeu în lume. O mai înaltă credinţă în Dumnezeu poate renaşte omul, redevenind mai spiritual, eliberându-se de miturile mincinoase despre Dumnezeu, cosmomorfice şi sociomorfice, de care e pătrunsă doctrina tradiţională a Providenţei. Şi doctrina biblică de Dumnezeu este încă pătrunsă de elemente sociomorfice şi mitologice, de idolatrie vizavi de forţă. Iehova era Dumnezeul unui neam, Dumnezeul războiului. Este interesant de constatat că Iehova nu avea putere asupra Şeolului. La profeţi, cunoaşterea lui Dumnezeu se spiritualizează şi universalizează, dar nu definitiv. Numai în Fiul se dezvăluie Dumnezeu ca iubire. Dar creştinismul istoric nu se eliberează complet de sociomorfism (Dumnezeu ca putere), nici de mit, nici de idolatrie. Noi credem că ultimul cuvânt aparţine lui Dumnezeu, dar acesta poate fi gândit numai într-un mod eshatologic. El ne va fi dat doar prin revelaţia definitivă a Duhului. Atunci totul va apărea sub altă lumină.

3

Ontologiei moniste trebuie să i se opună eshatologia bazată pe experienţa existenţială. Trebuia opusă libertatea fiinţei, puterea creaţiei, ordinului obiectiv. În această lume nu există ordine obiectivă, astfel încât să avem, atât cât este permis să opunem,o cunoaştere ontologică, metafizică, numenală. Nu există ordine eternă, constantă, naturală lângă care teologii să recunoască o ordine supranaturală, adăugată la natural. Ordinul „natural", care are doar o stabilitate relativă şi temporară, este o înlănţuire de fenomene pasibile de o explicaţie ştiinţifică, este empiric nu metafizic. Spiritul poate răsturna şi modifica ordinul „natural". În fenomenele „naturale" se pot afla semne, simboluri a ceva care se săvârşeşte în lumea spirituală, dar e o atitudine faţă de treapta „naturală", radical diferită de cea care îi atribuie un caracter metafizic. În această lume fenomenală a obiectelor nu există un tot armonios, nu există „armonia lumii". „Armonia lumii" nu domină, nu determină un ordin etern în această lume, dar e căutată în ea, e o datorie creatoare şi venirea ei marchează sfârşitul obiectivării, transfigurarea lumii decăzute. Nu există principii eterne, obiective, „naturale" ale naturii şi societăţii. Asemenea principii sunt o iluzie a conştiinţei, produse de obiectivarea şi adaptarea socială. Chiar legile naturii nu sunt eterne, corespund doar unei anumite stări a lumii naturale şi o altă stare le depăşeşte. Există numai principii spirituale eterne de viaţă: libertate, iubire, putere creatoare, valoare a persoanei. Există o imagine eternă a persoanei, dar tot ce aparţine speciei este trecător. Tot ce trece este doar simbol.

Aceasta nu înseamnă că ce este trecător şi relativ e lipsit de orice realitate, ci doar că această realitate nu este primordială, e secundară. Nu spiritul e un epifenomen al lumii materiale, lumea materială e un epifenomen al spiritului. Or realitatea primă a spiritului este altceva decât toate realităţile lumii obiectivate. Este ceea ce Heidegger numeşte *In-der-Welt-Sein*, este domnia obişnuinţei a *das Man*-ului. Este de altfel tot ceea ce este obiectivat. Puterea obiectivului este de asemenea şi puterea obişnuinţei, este legea împărăţiei mic burgheze. Dureroasa problemă a răului se prezintă sub alt aspect şi nu mai este un argument contra existenţei lui Dumnezeu. Această lume în care suntem aruncaţi nu este o lume divină şi în ea nu pot stăpâni ordinul divin, nici armonia divină. Lumea divină pătrunde doar în această lume, ea se lasă doar întrevăzută în ceea ce există cu adevărat, în veritabila fiinţă concretă şi în existenţa ei, dar nu dăruieşte ordinea şi armonia totului, acestea trebuie gândite numai eshatologic. Divinul în viaţă se revelă în actele creatoare, în viaţa creatoare a spiritului care pătrunde şi în viaţa naturală. Cea mai importantă datorie a conştiinţei constă în a înceta obiectivarea lui Dumnezeu şi a se gândi la El în manieră naturalistă, prin analogie cu lucrurile şi modul de a fi din această lume. Dumnezeu este mister, dar un mister cu care este posibilă o comuniune. Dumnezeu nu este în obişnuinţa lumii obiective. El se află numai pătrunzând dincolo de această obişnuinţă. Libertatea are întâietate asupra fiinţei, spiritul peste toată natura încremenită. Dar libertatea este mister, nu este supusă raţionamentului. Ce este misterios în libertate constă în aceea că ea creează o viaţă nouă şi mai bună, dar

în acelaşi timp, naşte răul, adică posedă facultatea de a se distruge ea însăşi. Libertatea voieşte o libertate infinită, un zbor creator în infinit, dar în acelaşi timp poate dori sclavia, pe care o constatăm în istoria societăţilor omeneşti. Nu ar fi fost libertate dacă fenomenele erau lucruri în sine, dacă numenele se manifestau întregi în fenomene. N-ar mai fi fost nicidecum libertate dacă numenele nu acţionau deloc în fenomene. Dar omul nu este o fiinţă bidimensională, în el există profunzime, şi această profunzime este mai adâncă decât cele trei dimensiuni: ea se desfăşoară în toate dimensiunile *noi*. Maine de Biran descoperă libertatea în profunzimea conştiinţei. Kant vorbeşte de cauzalitate prin libertate. Dar la el modul în care cauza inteligibilă, adică libertatea numenală, poate ţâşni în suita cauzală a fenomenelor rămâne de neînţeles. El gândea cele două lumi ca şi cum erau complet separate şi închise în ele. Dar o lume poate influenţa pe cealaltă şi poate acţiona în ea creator. Omul, ca fiinţă care acţionează creator, ca fiinţă-liberă, ca fiinţă spirituală, nu este pur fenomen. Aceasta este problema principală. Şi mai trebuie repetat că filozofia libertăţii nu este o filozofie teleologică. Subordonarea faţă de scop, în vederea căruia omul e obligat să aplice mijloacele cele mai puţin cuvenite, se opune libertăţii omului. Nu scopul e important, ci energia creatoare, nobleţea fiinţelor care creează viaţa, strălucirea care vine din profunzime şi luminează viaţa oamenilor.

Capitolul VI

– 1) Apariția noului în Ființă. Noul și timpul. Noul și evoluția. Progresul. – 2) Noul și istoria. Necesitatea, destinul și libertatea. – 3) Noul și legătura cauzală. Noul creator răstoarnă ființa obiectivă.

1

Pentru ontologia monistă nu doar apariția răului prezintă o dificultate, ci și a noului. Cum intră în ființă ceea ce nu a existat, cum devine existent? Se cunoaște dificultatea indicată de filozofia eleată (filozofie îndeosebi ontologică) privind mișcarea, pe care a trebuit să o nege. La aceasta se adaugă paradoxul lui Zenon privitor la Ahile și broasca țestoasă. Problema nu a fost ușoară nici chiar pentru Platon. Aristotel a încercat să o rezolve prin doctrina sa despre putere și act, doctrină rămasă mult timp clasică. Dar această doctrină are o obscuritate fundamentală. Care e sursa mișcării, a schimbării: puterea sau actul? Actul pur este imobil și de neclintit, pentru că este o stare perfectă; or mișcarea și schimbarea denotă o imperfecție. Tomistul Garrigou Lagrange insistă mai ales pe acest punct, că în imobilitate există ceva ce este mai mult decât în mișcare, în ea se află ceva care în mișcare e doar în devenire[74]. Este și o filozofie care susține întâietatea ființei asupra libertății, pentru ea libertatea e

74 Vezi cartea sa: *Le sens commun.*

imperfecţie şi deci şi mişcarea creatoare este imperfecţie. Dar se poate privi dintr-un punct de vedere complet opus celui aristotelic şi scolastic, se poate admite că în putere este mai mult decât în act, în mişcare mai mult decât în nemişcare, în libertate mai multă bogăţie decât în fiinţă. Lumea numenală, lumea spirituală se revelă în geniul creator, în mişcare, în libertate, şi nu în fiinţa rigidă, închisă, imobilă. Pentru idealismul grec, lumea multiplă şi sensibilă era în întregime în mişcare, era o lume a „genezei", a devenirii, o lume a fiinţei în mişcare. În aceasta constă imperfecţia sa şi de aceea nu poate fi recunoscută ca fiinţă. Lumea ideală, numenală nu cunoaşte naşterea, schimbarea, mişcarea. Ontologismul grec a exercitat o covârşitoare influenţă asupra teologiei creştine: acesta a fost triumful unei înţelegeri spaţiale a lumii. Ordinea lumii există în spaţiu, mişcarea şi puterea de creaţie există în timp. Concepţia cauzală, condiţie a cunoaşterii lumii fenomenale, nu admite în fond apariţia a nimic nou, a nimic ce n-a mai existat, a nimic ce nu se poate deduce din ce a mai fost. Noul creator e fără cauză. Când descrieţi cauza fenomenului, intraţi într-o infinită serie şi niciodată nu ajungeţi la actul creator prim, prin care s-a manifestat pentru prima dată ceva nou în fiinţă.

Fără îndoială cauzalitatea are două aspecte: ea este o forţă care produce o consecinţă, forţă căreia uneori i s-a acordat libertatea[75]. Dar este mai bine ca libertatea să fie gândită dincolo de seria cauzală, ca aparţinând unui ordin diferit. Utilizând terminologia

75 Pe această bază şi-a dezvoltat Lopatine doctrina sa despre libertate. Vezi cartea sa despre *Les tâches positives de la philosophie*, vol. II.

aristotelică, se poate spune că lumea noastră e plină de puteri, de posibilităţi, de energii, dar sursele acestora se pierd în lumea numenală, căreia nu-i sunt aplicabile raporturile noastre de cauzalitate. Problema raportului actului creator (în care apare noul) cu realitatea este foarte complicată. Dacă se admite ca realitate fiinţa împlinită şi închisă, în care nu mai sunt posibile nici o modificare, nici o mişcare, atunci trebuie negată posibilitatea actului creator. Nu există nici un act creator, altul decât cel prin care a creat Dumnezeu lumea. Teologia oficială, recunoscându-se ca ortodoxă, neagă că omul ar fi o fiinţă capabilă de creaţie. Creatura nu este aptă pentru creaţie: numai Creatorul poate crea, el care este act pur. Dar dacă negăm în Dumnezeul creator existenţa puterii, deci şi aceea a întregii mişcării, suntem obligaţi să negăm lui Dumnezeu posibilitatea de a crea, deoarece creaţia a ceva nou este solidară puterii. Din contră, omul-creatură este capabil de creaţie, pentru că în el este puterea, el nu s-a actualizat încât să-şi piardă posibilitatea de a se mişca şi de a se schimba. Posibilitatea împlinirii unui act creator, de a manifesta o schimbare şi o noutate este solidară cu imperfecţia. Acest lucru e un paradox. Ceea ce revelă în om chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi ce este desăvârşit în el ar fi, ca să spunem aşa, rodul imperfecţiunii, al unei deficienţe, al potenţialităţii şi prezenţei în el a nefiinţei. Doctrina despre Dumnezeu, ca a unui act pur, în care n-ar exista potenţial, consideră în fond creaţia lumii absurdă şi o privează de sens. Creaţia lumii şi a omului este întâmplătoare, absolut inutilă lui Dumnezeu. Creatura, ca eventualitate, neprovocată de viaţa interioară a Divinităţii, este chemată doar la o supunere

oarbă şi nu la un răspuns creator la chemarea divină. Începutul lumii create n-a fost ceva nou în viaţa interioară a Divinităţii, iar în creaţia propriu-zisă din lume nu poate apărea noul. Ontologismul consecvent trebuie să nege posibilitatea noului, a puterii creatoare, a libertăţii care denotă o străpungere în sistemul închis al ființei. Pentru evitarea neînţelegerilor trebuie spus că dacă se admite în Dumnezeu posibilitatea puterii creaţiei şi deci şi mişcarea, trebuie admis că această putere de creaţie şi această mişcare nu încep în timp, în sensul în care noi îl folosim.

În secolul al XIX-lea teoriile evoluţioniste apărau ideea posibilităţii noului, admiteau schimbarea în lume, admiteau începutul a ceva ce nu mai fusese, admiteau dezvoltarea ca mişcare promotoare a ameliorării, perfecţionării. Dar e o mare neînţelegere să se vadă în evoluţionism un apărător al puterii de creaţie. Expresia lui Bergson: „evoluţie creatoare" trebuie considerată ca o neînţelegere. Evoluţionismul stă complet sub puterea determinismului şi a relaţiilor cauzale. În evoluţie, aşa cum este ea înţeleasă de evoluţionismul naturalist, nu poate apărea noul propriu-zis, fiindcă lipseşte actul creator, care se iveşte doar în libertate şi care trebuie să întrerupă legătura cauzală. Îi sunt accesibile doar rezultatele actelor creatoare acestei teorii evoluţioniste, dar ea nu poate cunoaşte subiectul activ al evoluţiei. Evoluţia este obiectivare. Produce o deplasare şi o nouă repartizare a părţilor lumii, a materiei lumii, care cu vechile materiale, organizează forme noi. Dar în fond evoluţia este din principiu conservatoare şi nu cunoaşte ceea ce este realmente nou, adică creator. Evoluţionismul este adevărat în măsura în care recunoaşte faptul evoluţiei din lume,

dar teoria evoluţionistă se găseşte sub puterea unui naturalism mărginit. Evoluţia se interesează doar de faptul că s-a realizat o nouă experienţă şi ca urmare s-a produs o îmbogăţire. Orice experienţă făcută în domeniul gândirii sau al vieţii lasă ceva pozitiv după ce a fost depăşită. Acesta este sensul *Aufhebung* hegelian. Noul există în orice realitate trăită puternic şi viu, şi o asemenea experienţă e de neşters. Suferinţa trece, dar faptul că ai suferit nu trece niciodată (L. Bloy). Noul se iveşte dintr-o suferinţă trăită profund. Dar aceasta înseamnă că prin ceea ce s-a trăit, a fost un element creator, o atitudine creatoare faţă de suferinţă. Şi aceasta nu se poate explica prin suita obiectivă a relaţiilor cauzale.

Dacă noul apare în evoluţie înseamnă că n-a fost totul determinat, că n-a fost totul fixat prin seria precedentă. Întotdeauna există în noul creator un element minunat, uimitor. Explicaţia cauzală a noului în istorie priveşte întotdeauna ceva secundar nu primordial, învelişul şi nu miezul. Explicaţia cauzală, deterministă este teribil de insuficientă când e vorba de apariţia geniului creator. Se pare că J. Böhme a folosit primul expresia *Auswicklung* pentru a desemna dezvoltarea, apariţia a ceva care se descoperă ca nou. De la el porneşte evoluţionismul metafizicii germane, evoluţionismul metafizic al lui Hegel, care a înţeles primul procesul cosmic ca dinamic, ca dezvoltare şi nu ca un sistem static. Evoluţionismul hegelian este mult mai profund decât evoluţionismul naturalist din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Devenirea, dialectica dezvoltării cosmice este posibilă doar pentru că există o nefiinţă. Dacă nu se admite decât fiinţa, n-ar mai fi nici o devenire, nici o dezvoltare. Noul din devenire

apare din rărunchii neființei. Dar aceste adâncuri de adâncuri ale neființei există? Acesta este un alt mod de a înțelege puterea, diferit de cel al aristotelicienilor. În profundele adâncuri ale puterii care nu este ființă, – și apofatic suntem obligați s-o numim neființă – libertatea primă, anterioară oricărei ființe își are temeiul, fără ea este imposibil să se creeze noul, ceva ce nu a mai fost. Hegel a convertit devenirea și dezvoltarea dialectică într-un proces logic necesar și așa a trădat ideea de libertate ca sursă a noului creator. Dar descoperirea lui Hegel – după care devenirea, dezvoltarea, apariția noutății sunt imposibile și necesare, dacă rămânem în limitele ființei, fără să introducem neființa în dialectica noastră – rămâne adevărată. Hegel nu e doar sub puterea determinismului, ci și sub cea a teleologismului. Concepția teleologică e ostilă însă apariției noului. După această concepție determinarea este dată invers, plecând de la scopul final. La Hegel libertatea e la sfârșit și se naște din necesitate. Acestei idei i se opune actul creator provenind din libertate. Prin acest act e creată mișcarea, care prin sursa sa e dincolo de ființa obiectivată și se proiectează doar în ea. Apofatic se poate spune că numenul este neființă, pentru că numenul este libertate. Or ființa este determinare, nu este libertate.

Noul implică timpul, apare în timp. Fără timp nu este schimbare. Dar timpul nu este forma în care se încastrează procesul cosmic și care transmite lumii mișcarea. Timpul există pentru că mișcarea și noul există. O lume nemișcată și imuabilă nu ar cunoaște timpul. Creația a ceva nou înseamnă că ceea ce s-a creat n-a existat mai înainte, că timpul n-a existat și

că acest nou element se manifestă în el. Creaţia implică neființa, implică altceva decât ființa. Dar timpul, care aduce cu el o nouă viaţă, posedă şi un ghimpe al morţii, el îndepărtează fără milă tot ce a fost, dar dă şi presentimentul vieţii şi morţii. Timpul aduce tinereţea ca şi bătrâneţea. Creează şi schimbarea , ceea ce este un bine, ca şi trădarea, ceea ce este un rău. Vom mai vorbi despre diversele sensuri ale timpului. Faptul că lumea există în timp şi nu numai în spaţiu înseamnă că lumea nu este desăvârşită, nu este terminată în creaţia sa, ci continuă să se creeze. Dacă era terminată creaţia lumii n-ar fi fost posibil noul. Nu există realitate împlinită, închisă. Nu există lume empirică, în sensul de totalitate. Pentru noi realitatea se poate lărgi şi restrânge. A admite subiectivitatea timpului nu înseamnă să concepem realitatea static, condiţionată de timp. Din contră, înseamnă că timpul depinde de experienţa existenţială şi că există un timp dependent de obiectivare, care se produce chiar prin evenimentele existenţei. Pentru subiect, ca existent, există un timp diferit, determinat de starea lui, de tendinţa lui. Existenţa noastră constă nu doar în realitatea ce se împlineşte sub formele obiectivităţii, dar şi în realitatea potenţială, mai profundă şi mai largă. Şi numai cu acest preţ, sunt posibile schimbarea, puterea creatoare, noul.

Potenţialitatea e cufundată în libertate şi de aceea se poate deosebi de fiinţă. Nu numai prezentul e realitate, dar şi trecutul şi viitorul. Dar această realitate e dezmembrată, îmbucătăţită, prin timpul decăzut. În acest timp căzut curge şi se desfăşoară viaţa naturii şi viaţa istorică. Dar tot ce s-a produs în timpul care

s-a dezagregat în trecut, prezent şi viitor, adică într-un timp bolnav, este doar o proiectare în afară a ceea ce s-a împlinit în profunzime. Autenticul nou creator s-a împlinit în timpul existenţial, în timpul neobiectivat, adică prin verticală şi nu prin orizontală. Dar actele creatoare împlinite numai prin verticală se proiectează pe o suprafaţă plană şi sunt percepute ca împlinite în timpul istoric. Astfel intră metaistoria în istorie. Acelaşi lucru s-a produs şi în viaţa naturii. Actele creatoare din profunzime, ce nu aduc noul când sunt proiectate pe suprafeţe plane, asemenea unei deplasări de puncte, sunt percepute ca o evoluţie determinată, ca un proces natural obiectiv. Cum s-a mai spus, evoluţia nu este o sursă de noutate, ci o consecinţă, un rezultat. Evoluţia aparţine planului de obiectivare. Adresându-se viitorului este imposibil de stabilit sarcina evoluţiei, nu se poate stabili decât sarcina puterii creatoare. Bergson opune lucrul şi acţiunea, admite puterea creatoare a noului. Dar naturalizează prea mult puterea creatoare, o introduce prea mult în procesul biologic.

Mai trebuie deosebită evoluţia de progres. Evoluţia e o categorie naturalistă, din contră progresul este o categorie axiologică şi spirituală, implică o evaluare din punctul de vedere al unui principiu, care este deasupra procesului natural de schimbare. Ideea de progres este de origine creştină, este născută din nădejdea mesianică creştină, din aşteptarea Împărăţiei lui Dumnezeu, ca împlinire a istoriei; ea include un moment eshatologic. Dar în conştiinţa secolului XIX, ideea progresului s-a secularizat şi naturalizat. Ea s-a supus puterii unui timp sfâşiat. Progresul în lumea obiectivării face din prezent un

mijloc pentru viitor, face din generația contemporană un mijloc pentru generația care va veni, aduce nu numai viața, dar și moartea. În lumea naturală și istorică, nașterea ucide. Ideea eshatologică a învierii morților, a refacerii și transfigurării întregii lumi și a omenirii este străină complet progresului supus lumii obiective și determinate. De aceea s-a și vorbit de legea progresului și de necesitatea progresului. În realitate o asemenea lege nu există. Progresul implică realitatea creatoare. În această lume nu există progres în linie ascendentă directă. Există progres doar în raport cu părțile și grupele de fenomene și nu în raport cu totul. Progresul într-un sens poate fi însoțit în alt sens de un regres. Poate fi un progres intelectual și o înapoiere morală, un progres tehnic și un regres al culturii în general, un progres cultural și o înapoiere socială etc. Progresul este o problemă și nu o lege. Iar ideea progresului inevitabil își are punctul de sprijin în așteptarea mesianică eshatologică, dar o așteptare care cere o activitate creatoare din partea omului. În istorie acționează *fatum-ul*, dar și libertatea omului[76]. În secolul al XIX-lea și al XX-lea, ideile de dezvotare și progres au fost denaturate. În lume există o dezvoltare, dar o dezvoltare necesară nu înseamnă deloc o ameliorare și îmbogățire, înălțarea intensității vieții. Tinerețea creatoare, expresivitatea primordială se pot pierde în dezvoltare. În ceea ce se cheamă dezvoltare se poate produce o răcire, o îmbătrânire, o totală dispariție a credinței, intuiției și entuziasmului. Iubirea, credința

76 În curioasa lui carte: *Histoire philosophique du genre humain ou l'Homme*, Fabre d'Olivet spune ca în istorie acționează trei principii: providența, *fatum-ul*, libertatea omului.

slăbesc, entuziasmul creator se micşorează, apar maturitatea şi bătrâneţea. Zborul, avântul din viaţa au rămas în trecut. Astfel este timpul căzut. Dar în biruinţa asupra timpului obiectivat, trecutul şi viitorul se unesc. Puterea creatoare este îndreptată către eternitate, către ceea ce este în afara timpului. În timp ea se obiectivează.

2

Noul apare în timpul istoric. Adesea au fost subliniate unicitatea, irevocabilitatea evenimentelor din istorie, trăsături care le deosebeau de fenomenele din natură, ce se pot repeta. Această distincţie este relativă, pentru că şi ele, fenomenele din lumea fizică sunt unice, deşi pot fi provocate pe cale experimentală; pe de altă parte, evenimentele istorice prezintă între ele asemănări generice, de exemplu revoluţiile, războaiele, formările de state puternice şi care apoi se dezagregă, conflictele sociale etc. Nimic nu este mai plicticos decât cunoscutele succesiuni ale revoluţiilor şi ale reacţiunilor. Trăieşti în faţa istoriei universale o penibilă impresie de comedie. Pentru mine diferenţa principală constă în faptul că evenimentele istoriei se produc într-un alt timp decât cel în care se petrec evenimentele din natură: primele se produc în timpul istoric, în timp ce evenimentele naturii se produc în timpul cosmic. Timpul cosmic este ciclic, timpul istoric este o linie care se desfăşoară înainte. Primăverile şi toamnele revin, copacii se acoperă iar cu frunze, şi aceste frunze cad din nou. Dar o anume epocă istorică, de exemplu Creştinismul primitiv, Renaşterea, Reforma, Revoluţia franceză, dezvoltarea industrială din secolul al XIX-lea, niciodată

nu se repetă în elementul lor concret, deşi vremea contemporană poate avea asemănări cu una din cele trecute. Istoria iese din ciclul cosmic şi tinde către viitor. În istorie există o zdrobitoare necesitate, domină puterea massei, individualul e înăbuşit de specie. Şi totuşi istoria e plină de noul ce intră în eshatologia sa şi antrenează spre un sfârşit ce aduce o soluţie la tot. Numai graţie acestui fapt, istoria nu este o comedie definitiv odioasă şi absurdă. Nu doar evenimentele din timpul istoric irump în vâltoarea evenimentelor din timpul cosmic şi marchează o ieşire în afara cercului, dar şi în aceste evenimente din timpul istoric irump evenimentele din timpul existenţial nesupuse măsurii matematice; întrerupând suita determinată a evenimentelor istorice, le comunică un sens mai înalt, răspândesc lumina asupra destinului omului.

Această irumpere se poate numi o metaistorie pornită din profunzimea existenţială. Metaistoricul rupe nu doar ciclul cosmic, dar distruge şi determinismul procesului istoric, sfâşie obiectivarea. În acest fel venirea lui Iisus Hristos e mai ales un eveniment metaistoric; el s-a produs în timpul existenţial, dar a pătruns în istorie şi este perceput cu toate limitările impuse de istorie, de epocile ei, de umana ei mediocritate. Fundalul metaistoriei este întotdeauna prezent îndărătul istoriei, planul existenţial proiectează lumina sa în planul obiectivat. Actele creatoare ale omului, în care apare noua viaţă şi care trebuie să ducă la un sfârşit care să fie soluţia a toate, ies din acest plan. Dar sunt imposibile – puterea creatoare adevărată şi noul adevărat – în platitudinea obiectivării. Este posibilă doar o nouă repartiţie a materiei trecutului. Din „fiinţă" nu poate

proveni nici un nou creator: acesta nu poate apărea decât din „libertate". Solul istoriei este vulcanic şi se pot produce erupţii vulcanice. Numai straturile superficiale ale istoriei aparţin unui ordin stabil care opreşte mişcarea către sfârşit. Lumea nu e numai un ciclu cosmic, pe care grecii şi după ei oamenii din Evul Mediu erau înclinaţi s-o interpreteze ca armonie cosmică, lumea este şi istorie cu catastrofele şi rupturile sale. Istoria conţine în acelaşi timp tradiţia, conservarea în timp şi catastrofismul. Ea este în acelaşi timp conservatoare şi revoluţionară. Şi sunt posibili noi eoni mondiali, nu trăim într-un eon închis complet. Lumea poate intra într-un eon eshatologic în timpul Paracletului şi atunci faţa lumii şi caracterul istoriei vor suferi o schimbare esenţială[77].

3

Noul autentic, cel care nu va fi doar o nouă repartizare a părţilor, întotdeauna vine ca din altă lume, din alt plan, vine din libertate, din ceea ce este gândit ca „nefiinţă" în comparaţie cu „fiinţa" acestui eon cosmic. De aceea spunem că secretul noului nu este secretul fiinţei, ci al libertăţii, care este invizibilă plecând de la fiinţă. Filozofia monistă nu poate admite noul creator. James are dreptate când leagă noul de pluralism. Dar esenţial e faptul că noul creator implică dualismul, pătrunderea în această lume obiectivă şi nu o evoluţie a lumii obiective. Pornind de la obiect noul nu se poate explica, ci numai pornind de la subiect.

---

77 Găsim pe această temă reflecţii remarcabile la filozoful mesianismului polonez Cieszkowski, autorul cărţii *Notre Père*.

știința deterministă explică noul din lume prin cauze, prin trecut și își face un punct de onoare prin a arăta că noul a fost rezultatul necesității și în el nu este nimic fundamental nou. Astfel știința descoperă multe lucruri, răspândește lumina asupra proceselor care se operează în lume, analizează mediul în care s-au împlinit actele creatoare și s-a pregătit apariția noului, dar elementul principal, primordial îi scapă. Studiind mediul cosmic și istoric în care se deschide și pătrunde actul creator, determinismul și evoluționismul naturalist își imaginează că explică însuși actul creator. Incontestabil că cei mai mari creatori depind de mediul, de epoca lor istorică și de forțele istorice care acționează în ea. Dar problema capitală este de a ști ce aduc *nou* în principiu, ce n-a mai fost niciodată în viața lumii și a istoriei, ce aduc ei și nu ceea ce primesc, ce pleacă de la ei și nu ceea ce le parvine.

Apariția lui Iisus Hristos și lumina ce-a adus-o lumii sunt imposibil de explicat, prin ceea ce s-a produs în iudaism și elenism; dar se poate explica în ce fel a fost înțeles Creștinismul de mediul uman. Determinismul consecvent, care ajunge la regresia infinită a seriei cauzale, trebuie să admită că în om și în fiecare din actele sale totul e primit din afară, că în el nu există nici un fond, nici un sâmbure care să nu provină din afară. Dar nu e totul: în general, în lume nu există nimic care să aibă un sâmbure interior, o forță interioară; totul se explică prin acțiunea forțelor exterioare, iar aceste forțe și ele pot fi explicate prin acțiunea altor forțe care le sunt exterioare. Aceasta înseamnă că nu există deloc libertate. La urma urmelor, ființa obiectivă se transformă în neființă. Dar această neființă nu este libertatea, este doar limita

mişcării spre afară; acestea sunt complexitatea şi confuzia, inerente dialecticii fiinţei şi nefiinţei. Eroarea de bază este explicarea noului creator prin trecut, deoarece el se poate explica doar prin viitor. Aici stă secretul puterii creatoare şi al apariţiei noului. Acesta este secretul libertăţii. Aşa e paradoxul timpului. Actul creator primordial, originar nu decurge nicidecum din trecut, nu se săvârşeşte în timpul cosmic şi istoric, ci în timpul existenţial care nu cunoaşte legătura cauzală. Or, în timpul istoric, actul creator se prezintă în mod paradoxal ca venind din viitor. În acest sens poate fi numit profetic.

Însăşi diferenţa dintre trecut şi viitor nu există decât pentru timpul lumii obiectivate. Actul creator care produce noul e acuzat de către conservatori că este infidel faţă de trecut. Dar există în el o fidelitate îndreptată către viitor. Nu numai trecutul se leagă cu eternitatea, ci şi viitorul. Şi trecutul putea fi o trădare faţă de eternitate, după cum viitorul îi putea fi fidel. Viitorul nu trebuie să fie divinizat, dar nici trecutul, numai eternitatea este demnă de a fi iubită. „Denn ich liebe dich o Ewigkeit" spune Zarathustra lui Nietzsche. Despre eternitate nu putem gândi că este desăvârşită şi sfârşită, în sensul pe care îl dăm noi aici, pe pământ, acestor termeni. Este o eternă noutate, un etern extaz creator, o disoluţie a fiinţei în libertatea divină. Am mai spus că imaginaţia creatoare, care caută noul, iese din eternitatea existenţială, căreia nu-i pot fi aplicate categoriile noastre de gândire. Participarea la mister nu este numai limita cunoaşterii, ci cunoaştere, o altă cunoaştere. Istoria e îngreunată nu doar de necesitatea naturală, ci şi prin destin care este mai misterios decât necesitatea. De aceea în istorie,

unde domină determinismul, adică legătura cauzală, se lasă presimţit şi transpare un alt plan; în straturi mai profunde acţionează subiectele creatoare, pătrunde libertatea. Dar actele subiectului creator se ciocnesc de lumea obiectivă. Şi forţa libertăţii se măsoară cu forţa rezistenţei. În această lume libertatea este luptă, nu plăcere.

La Fichte – eul implică non-eul, adică rezistenţa care trebuie depăşită. Dar acesta nu este ultimul adevăr. Ultimul adevăr este că non-eul, apăsarea zdrobitoare a lumii obiective, este rezultatul obiectivării, al decăderii care acoperă celelalte euri, celelalte subiecte existenţiale. Fichte n-a înţeles această decădere. Drama lumii constă în faptul că noul creator e supus legilor acestei lumi obiectivate. De aceea se răspândeşte în istorie o infinitate rea. Actul creator al omului trăieşte în istorie tragicul său destin. Aceasta îi permite să afirme un determinism fără ieşire şi să nege posibilitatea însăşi a puterii creatoare a omului. Negarea aceasta o întâlnim în doctrinele teologice ca şi în ştiinţa pozitivă.

Capitolul VII

– 1) Fiinţa este continuarea creaţiei lumii. Imaginaţie, inspiraţie, extaz. Împovărare şi avânt. Victorie asupra lumii încremenite. – 2) Urcare şi coborâre în puterea creatoare. Act creator şi produs creator. Obiectivare şi întrupare. – 3) Creaţie subiectivă şi obiectivă. „Clasicism" şi „romantism" în creaţie.

1

Pentru filozofia creaţiei este fundamental de înţeles că omul nu se găseşte într-un sistem împlinit şi stabilizat de a fi; numai aşa este posibil şi se înţelege actul creator al omului. Mai este şi o altă teză capitală, aceea că actul creator al omului nu este doar o regrupare şi o nouă repartizare a materiei lumii, nu e doar o emanare, o decurgere din materia primordială a lumii, nu e doar o simplă punere în formă a materiei în sensul unei superpoziţii ce i-ar impune formele ideale. Actului creator al omului i se adaugă un element nou – care n-a mai existat niciodată şi care nu este inclus în lumea aşa cum ne este ea dată în constituirea sa – un elemnt ce provine dintr-un alt plan al lumii şi care-şi croieşte o trecere, un element care nu are originea în forme ideale date etern, ci în libertate, nu într-o libertate obscură, ci într-o libertate iluminată. Posibilitatea unei puteri de creaţie în lume este mărturia insuficienţei acestei lumi, a permanentei biruinţe asupra ei, a existenţei unei forţe ce

porneşte din altă lume sau din straturi mai profunde decât această lume a platitudinii. Şi apoi, puterea creatoare a omului atestă că omul este aparţinător la două lumi şi este chemat la o aşezare regală în lume. Pascal a pronunţat un cuvânt foarte profund când a spus - conştiinţa ce o capătă omul despre neantul lui este un semn al măreţiei sale.

Am mai spus că apariţia creatorilor puternici nu putea fi dedusă din mediu, nici explicată printr-un raport cauzal. Puşkin nu se putea naşte prin mediul timpului său şi din acest punct de vedere apariţia sa e un miracol. Acesta e un adevăr pentru orice concepţie creatoare: întotdeauna în ea se sfârşeşte vechea lume. Nu numai ce creează „eul", dar însăşi existenţa „eului" este un efort creator, un act creator sintetic. Gundolf are dreptate când spune că puterea de creaţie este o expresie a întregii vieţi a omului. Omul creează persoana sa şi în puterea creatoare exprimă această persoană. Prin auto-construirea eului, a persoanei, spiritul uman îndeplineşte un act creator de sinteză. Este necesar un efort creator al spiritului pentru oprirea dezagregării eului, dedublării şi descompunerii persoanei. Omul nu este chemat doar la puterea creatoare ca activitate în lume şi asupra lumii, ci este el însuşi putere de creaţie şi fără această putere el nu are personalitate. Omul este microcosmos şi microteos. El este persoană numai atunci când nu vrea să fie parte de ceva sau fiinţă compusă din părţi. Chipul omului este unitate creatoare. Este greu de înţeles afirmaţia lui Gilson, care exprimă tradiţia tomismului, atunci când consideră că nu se poate reprezenta puterea creatoare a omului[78]. Pentru mine,

78 Vezi Gilson: *L'esprit de la philosphie médiévale.*

aceasta echivalează cu imposibilitatea reprezentării omului. Omul este o ființă care se depășește și depășește lumea, și în aceasta constă demnitatea lui. Dar această victorie e putere creatoare. Secretul puterii creatoare este secretul victoriei asupra unei realități date, asupra determinismului din lume, asupra cercului ei închis. În acest sens puterea creatoare este transcendență. Luată într-un sens mai profund, ea este o victorie asupra neființei.

Filozofia puterii creatoare nu este o filozofie a finitului care, așa cum remarcă judicios Bergson, socotește că totul e dat. În ceea ce privește puterea creatoare, trebuie concepută o doctrină asemenea doctrinei lui Kant și Fichte, care să afirme activitatea creatoare a subiectului, activitate ce nu poate reieși din ființa obiectivă. Fichte numește intuiție forța productivă a imaginației. Dar aceasta înseamnă recunoașterea caracterului creator și nu pasiv al intuiției. Se spune despre artă că e creație concretă în comparație cu filozofia abstractă. Dar aceasta cere explicații, poate provoca neînțelegeri. Puterea creatoare în artă, ca orice putere creatoare, este o victorie asupra vieții date, determinate, concrete, o victorie asupra lumii. Obiectivarea cunoaște concretul său cotidian, dar de la acest concret care-i este impus, puterea creatoare trece la un alt concret. Puterea creatoare nu este doar atribuirea unei forme perfecte acestei lumi, este și eliberarea din apăsarea și sclavia ei. Ea nu poate fi doar creație din nimic, ci implică materia acestei lumi. Dar această putere conține un element ce provine „din nimic", adică din libertatea unei alte lumi. Aceasta înseamnă că tot ce există mai important, mai misterios și mai nou într-un sens

creator, nu vine din „lume”, ci din spirit. În transfigurarea artistică a materiei este ceva uimitor, minunat. Această minune se găsește și în feluritele frumuseți ale naturii, în care acționează forțele de vrăjmășie, de dezagregare, de haos. Din piatra informă sau din argilă iese splendida imagine a statuii, din haosul sunetelor apare simfonia beethoveniană, din haosul verbal țâșnesc încântătoarele versuri ale lui Pușkin, din senzații și percepții lipsite de sens decurge cunoașterea, din instincte și pasiuni elementare, subconștiente se naște frumosul chip moral, dintr-o lume diformă țâșnește frumusețea. Din punctul de vedere al lumii, al unei lumi empirice date, este ceva uimitor. Puterea creatoare devansează transfigurarea lumii; acesta este sensul artei, al oricărei arte. Puterea creatoare poartă în ea un element eshatologic. Este sfârșitul lumii acesteia, începutul unei lumi noi. Lumea nu e creată doar de Dumnezeu, ci și de om, este operă teandrică. Or îndeplinirea creației lumii este sfârșitul acestei lumi. Lumea trebuie să se transforme în chip de frumusețe, să se dizolve în extaz creator.

Prin natura lui, actul creator este extatic, există în el o ieșire dincolo de limite, un *transsensus*. Puterea creatoare nu este proces imanent, explicabil într-un mod imanent, totdeauna există în ea ceva în plus, ca în orice cauză prin care se pretinde explicarea respectivă, este o ruptură în lanțul determinat. Puterea creatoare nu se acomodează deloc cu starea dată a lumii, voiește altă stare. Întotdeauna actul creator caută chipul a altceva, își imaginează în sine ceva mai înalt, mai bine, mai frumos decât ce este, decât ce este dat. Această ivire a unei alte imagini, mai

bune, mai frumoase reprezintă o forță misterioasă în om și nu poate fi explicată prin acțiunea mediului cosmic, mediu ce este plin de rezultate înghețate și pietrificate ale unei vechi puteri creatoare: cum să se explice prin ele apariția unui nou foc creator? În viața umană au o importanță fundamentală fantezia creatoare, crearea imaginilor a ceva mai bun. Corelația dintre ce este imaginat și ce este real e mai complexă decât se crede de obicei. Ceea ce se reprezintă ca o realitate obiectivă, solidă ar putea fi rezultatul stabilizat, fosilizat, osificat al unei foarte vechi imaginații. Am mai spus că J. Böhme considera răul ca rezultatul unei imaginații negative. O imaginație luminoasă îndreptată spre înălțimile divine poate crea o lume luminoasă. Este foarte interesant de notat că pozitiviștii, agnosticii, materialiștii, scepticii atribuie o putere extraordinară imaginației umane, dezmințind astfel primele fundamentări din concepția lor despre lume. Omul, acest vrednic de milă produs al mediului natural, determinat complet prin cele din afară, are în el forța de a inventa lumea spirituală, pe Dumnezeu, eternitatea. Aceasta este ceva absolut de necrezut. Imaginația productivă este o forță metafizică ce duce lupta contra lumii obiective, determinate, contra domniei obișnuinței. Imaginația creatoare creează realități. Imaginile create de creatorii operelor de artă au o existență reală, acționează în lume. Imaginația e o ieșire dincolo de o insuportabilă realitate. Dar falsa imaginație, la care se ajunge prea des, azvârle într-o realitate de coșmar. Trebuie amintit mereu că imaginația poate fi opera minciunii, poate arunca omul într-o lume fictivă, dar devenită obiectivă. Psihopatologia contemporană descoperă multe lucruri adevărate pe această temă.

Mult înaintea ei însă, cărţile despre viaţa spirituală au vorbit despre acest lucru. Imaginaţia creatoare poate crea o idealizare adevărată şi o falsă idealizare, poate fi un act de adevărată iubire şi un act iluzoriu, aducând cu sine teribile deziluzii. Aici e sursa unei profunde tragedii în existenţa umană. Omul poate fi victima imaginaţiei sale, dar aceasta poate fi şi o ieşire către o lume superioară.

Opoziţia dintre imagine şi lucru este fundamentală. Realitatea primă nu este lucru, are o imagine. Omului îi este insuportabil să trăiască printre lucruri care n-au imagine sau şi-au pierdut imaginea. Imaginaţia aduce simţirile şi gândurile la imaginea integrală. Prin imaginaţie, nu prin impresie sau prin simţire, se cunoaşte realitatea concretă, care are o imagine. Chiar în creaţia obiectelor care sunt reprezentate ca realităţi solide şi care se impun din afară, imaginaţia a jucat un rol imens. Dar imaginea este act şi nu lucru[79]. Tema despre puterea creatoare duce la întrebarea fundamentală a metafizicii de a şti ce este realitatea primă, lucrul, obiectul, chiar dacă spiritul sau actul, subiectul, viaţa creatoare erau înţelese ca obiecte. În primul caz, lumea nu poate fi schimbată şi situaţia omului în lume e fără speranţă. În al doilea caz, lumea poate fi modificată şi omul poate ieşi din împărăţia necesităţii şi intra în împărăţia libertăţii. De aceea este necesar de deosebit metafizica raţională de metafizica imaginilor. Filozofia spiritului este o metafizică a imaginilor. Ribot, care este de tendinţă pozitivistă, spune că imaginaţia

79 Vezi Sartre: *L'imagination*. Influenţa lui Husserl se manifestă acolo unde el a considerat că imaginea este conştiinţa a ceva.

creatoare corespunde voinţei, că imaginaţia vine din interior către exterior şi că imaginile sunt materia imaginaţiei creatoare[80]. Pentru Ribot, puterea creatoare depinde de forţa motrice a imaginilor. Procesul creator de mituri, care se găseşte la originea omenirii şi de care omenirea nu s-a eliberat încă, este produs al imaginaţiei şi al personificării. În mitologie era ceva mult mai adevărat decât în puterea fără rezervă a conceptului şi a lucrului. Frumuseţea e solidară imaginii şi nu conceptelor. Kant spune că dacă se examinează obiectele prin concept dispare orice noţiune de frumuseţe[81]. Imaginea a ceva altfel, a ceva mai bine, imaginea frumuseţii este creată de o misterioasă profunzime, prin libertate şi nu prin necesitate; se naşte din numen şi nu din fenomen. Şi actul creator este ca o legătură între lumea numenală şi lumea fenomenală, o ieşire dincolo de limitele lumii fenomenale, un extaz, un *transsens*. Alegerea între cele două orientări ale metafizicii depinde de tendinţa spiritului. Există multe motive pentru a admite realitatea primă a lucrului, obiectului, iar metafizica ei corespunzătoare este în sensul minimei rezistenţe. Dimpotrivă, admiterea primei realităţi a actului, subiectului, spiritului cere eforturi de spirit şi de credinţă, o luptă contra puterii necesităţii. Este vorba nu numai de două căi de cunoaştere, dar şi de două căi de existenţă. Ar fi absurd să se spună: are sens să faci un efort spiritual dacă spiritul n-ar exista realmente? Dacă pot face un efort spiritual este pentru că spiritul există. Acesta este caracterul propriu al

---

80 Vezi Ribot: *Essai sur l'imagination créatrice*.
81 Vezi *Kritik der Urteilskraft*.

realităţii spirituale, care diferă de realitatea lumii obiective[82]. A se reprezenta logic drept un spirit liber şi a acţiona ca un spirit liber înseamnă a fi un spirit liber. Imaginaţia creatoare poate avea consecinţe practice reale.

Extazul creator este o ieşire dincolo de timpul acestei lumi, al timpului istoric şi al timpului cosmic, el se produce în timpul existenţial. Cei care au avut un extaz creator ştiu că în timpul extazului omul este ca posedat de o forţă superioară. Este posesiunea printr-un zeu, un demon (daimon, în sensul grec). În Phaidros, Platon vorbeşte admirabil despre aripile care cresc pe umerii omului. Extazul este aproape de delir. Geniul este un demon instalat în om şi care îl domină. Întotdeauna puterea creatoare are un caracter individualo-personal, dar în ea omul nu e singur. Puterea creatoare umană nu este doar umană, este divino-umană. În aceasta constă taina puterii creatoare. În ea se produce un *transsensus*, în ea cercul închis din existenţa umană e rupt. Actul creator este un act săvârşit de om şi prin el omul simte înlăuntrul sinelui o forţă care-l depăşeşte. Puşkin a exprimat genial acest fapt. Există o înrudire între poet şi profet. În puterea creatoare există o parte de har. Acesta este legat de natura darului, care este dat gratuit, *gratia, grata data*. Darul creator este un dar al harului, libertatea creatoare este luminoasă. Dar aceasta nu-l împiedică pe om să abuzeze uneori de acest dar. Elementul contradictoriu şi paradoxal al stării creatoare constă în faptul că omul, în timpul avântului lui creator, se simte ca posedat de o forţă superioară,

---

82 Vezi cartea mea: *Esprit et réalité*.

un demon şi, în acelaşi timp, constată în el o libertate, o independenţă neobişnuită. În puterea creatoare, mai ales în artă, în poezie, există ceva ca o amintire din paradisul pierdut. Poezia lui Puşkin evocă, mai ales, această amintire. Dar amintirea paradisului pierdut, care niciodată nu părăseşte omul şi spre care îl îndreaptă cele mai binecuvântate momente ale puterii creatoare, nu este doar privirea către un trecut ce merge dincolo de limitele acestei lumi empirice, este şi o privire spre un viitor care şi el depăşeşte limitele acestei lumi.

Actul creator este firesc îndreptat către viitor. Dar, dincolo de limitele timpului obiectivat al lumii noastre, deosebirea ce o facem între trecut şi viitor şi opoziţia dintre ele a dispărut, există numai pentru ce este la *mijloc* şi nu pentru limite sau, mai ales, pentru ce-i dincolo de limitele vieţii din lume. Conştiinţa mesianică îndreptată către viitor era proprie vechilor evrei, privirea către secolul de aur, adică spre trecut, era a vechilor greci. Dar există o sferă în care împărăţia mesianică a viitorului şi a secolului de aur din trecut se întâlnesc şi se contopesc într-o singură nădejde. De aceea, atunci când întoarcem o privire mai pătrunzătoare către activitatea creatoare, se poate spune că în ea există un element profetic, ce profetizează o altă lume, o altă treaptă şi stare transfigurată a lumii. Iar aceasta înseamnă că actul creator este eshatologic, că în el se exprimă imposibilitatea mulţumirii cu această lume ce ne este dată, că în el această lume se sfârşeşte şi începe o alta. Orice stare creatoare a omului e de acest fel, chiar dacă n-a produs nimic. Importanţa acestei stări pentru viaţa interioară a omului constă în aceea că este o biruinţă

asupra covârşirii, a umilirii provocate de căderea lumii acesteia, şi realizarea unui avânt. De aceea, activitatea creatoare înseamnă posibilitatea depăşirii acestei lumi, depăşirii fiinţei rigide; ea semnifică posibilitatea unei eliberări şi a unei transfigurări. Romanticilor le făcea plăcere să îmbine procesul creator al artistului cu imaginaţia productivă de tip oniric[83]. Este aproape inadmisibil sub forma afirmată de ei, dar există totuşi o parte de adevăr. În vis apar imagini care nu sunt provocate de impresiile ce vin din lumea empirică exterioară, dar care sunt solidare cu ce s-a păstrat în profunzimea subconşti-entului[84]. Starea din vis nu depinde de percepţiile şi de imaginile din lumea sensibilă la un moment dat, ci e o stare pasivă, nu activă. Conştiinţa e înăbuşită şi aproape paralizată. În vis, omul poate fi strivit complet de trecut. Din contră, în activitatea creatoare apar imagini nedeterminate de lumea empirică, sau dacă sunt, sunt determinate prin intermediul imaginaţiei creatoare, dar aduc cu ele eliberarea de un trecut chinuitor, de impresiile şi traumatismele care s-au acumulat în subconştient, aduc eliberarea de rănile trecutului. Desigur, sunt vise luminoase şi vise profetice, dar stările în care se produce un avânt creator sunt relativ rare. În activitatea creatoare, subconştientul nu lucrează singur, trebuie să cheme supraconştientul, mişcarea către înălţimi.

83 Vezi A. Béguin: *L'Ame romantique et le réve.*
84 Vezi Lafargue; *Le réve et la psychanalyse.*

2

Activitatea creatoare prezintă două aspecte şi două sensuri. Există un act creator şi un produs creator, o manifestare dincolo de actul creator. Am scris mult despre acest subiect[85]. Dar acum trebuie reluată problema din alt punct de vedere. Este extrem de important de ştiut dacă întruparea creatoare este obiectivare, sau trebuie deosebită obiectivarea de întrupare. Trebuie deosebită şi întruparea de materializare, pentru că materia şi corpul nu sunt unul şi acelaşi lucru; corpul poate fi iluminat, lucrul trebuie să fie depăşit. Puterea creatoare se realizează după o linie ascendentă şi o linie descendentă. Actul creator primordial este un zbor către înălţimi, către o altă lume. Dar întâlneşte dificultăţi, o rezistenţă în materia acestei lumi, în caracterul său inform, masiv, greoi, în infinitul rău care înconjoară creatorul din toate părţile. Omul este un demiurg, creează lucrând materia acestei lumi, formându-o şi iluminându-o. Starea creatoare înseamnă o mare înlesnire, în ea aripile ne împing pentru zbor, dar comportă şi o mare dificultate, un mare chin şi obstacole care împiedică zborul. Subiectul creator este plasat în faţa lumii obiectivării în care trebuie să pătrundă rezultatele actului creator. Aceasta e tragedia puterii creatoare. Puterea creatoare primordială acţionează în afara lumii obiectivate, dincolo de timpul acestei lumi, în timpul existenţial, în clipa prezentă, nu cunoaşte nici trecutul, nici viitorul. Actul creator este un act numenal, dar creează un produs ce aparţine lumii fenomenale. Beethoven a creat simfonii şi în această

85 Mai ales în cartea mea: *Le sens de l'art créateur.*

creaţie se descoperă apoi legi „obiective", dar puterea creatoare a lui Beethoven ar fi trebuit să facă întreaga lume să răsune ca o simfonie. Şi puterea creatoare a adevăratului filozof ar fi trebuit să schimbe lumea, nu doar să o îmbogăţească cu noi şi preţioase cărţi.

Grecii făceau o deosebire între *acţiune (praxis)*, al cărei scop este activitatea subiectului, activ el însuşi, şi *construcţie (poièsis)*, al cărei scop este în obiectul care trebuie creat[86]. Cel care creează, cel care este într-o stare de avânt creator, tinde în fond nu spre realizarea scopului, ci spre expresia stării lui. Benedetto Croce are dreptate când sesizează esenţa artei în expresivitate[87]. Dar în orice mod ar crea, cel care creează nu poate rămâne în el însuşi, trebuie să iasă din el. Această ieşire din sine este de obicei numită întrupare şi i se dă un caracter de preferinţă obiectiv. În întrupare cel care creează tinde spre perfecţiunea formei. În puterea creatoare nu există materie, nu există conţinut fără formă. Actul creator e dirijat spre infinit; forma produsului creator este din contră întotdeauna finită. Toată problema este să se cunoască dacă în imaginea finită transpare infinitul. Tot procesul creator se situează între infinit şi finit, între zbor şi imaginea care pătrunde în această lume obiectivată. Actul creator primordial, pe linie ascendentă, este un extaz creator, un zbor, o primă intuiţie, viziunea unei alte realităţi, o descoperire, o uimitoare evocare de imagini, o mare idee, o mare iubire, o atragere a culmilor, o ascensiune, un foc creator.

86 Vezi J. Maritain: *L'art et la scolastique.*

87 Vezi Benedetto Croce: *Esthétique comme science de l'expresion et linguistique générale.*

Cel care creează se află înaintea lui Dumnezeu, înaintea misterului, înaintea primului izvor al întregii vieţi. De exemplu, cunoaşterea nu este o carte scrisă, un sistem, o demonstraţie, o obiectivare în lumea exterioară a vreunei revelaţii interioare, ci o iluminare lăuntrică, o participare, un *transsens*.

Ideea artistică prezintă exact aceleaşi caractere ca şi ideea unei noi ordini sociale, la fel este şi iubirea înfiăcărată, iubire care constituie starea creatoare a omului. Dar puterea creatoare mai e şi altceva: o atitudine faţă de oameni, faţă de societate, faţă de lume, o atragere a actului creator spre cele de jos. În această privinţă omul trebuie să fie iscusit, trebuie să fie artist în toate domeniile, nu numai în planul propriu-zis „artistic", dar şi în ştiinţă, în creaţia socială şi morală, în „tehnica" vieţii. Arta tinde către desăvârşire, dar ea este o mişcare descendentă şi nu ascendentă. Arta se manifestă ca urmare a unei rezistenţe pe care o întâlneşte actul creator în lume, în materia lumii. Ea trebuie să converteascǎ această forţă ce se opune omului în instrument de creaţie, creator de produse. Paradoxul constă în faptul că puterea creatoare şi arta (în sensul larg al termenului) sunt legate indisolubil între ele şi se găsesc în acelaşi timp în confiict, sunt adesea ostile între ele. Într-o cunoştinţă ştiinţifică elaborată metodic, poate dispărea intuiţia creatoare; sub forme clasice şi perfecte de producţie artistică, focul creator al artistului se poate răci; în formele sociale constituite între oameni, setea de dreptate şi fraternitate umană se poate risipi; în formele rigide ale vieţii de familie, focul iubirii se poate stinge; în instituţiile tradiţionale

ale bisericilor, credința și spiritul profetic pot slăbi și chiar dispărea. Întruparea spiritului poate fi o obiectivare a spiritului și atunci nu-l mai poți recunoaște fără incarnațiunile sale. Spiritul obiectiv este *contradictio in adjecto*, epuizarea spiritului[88]. Acesta este planul la care se limitează însă societățile umane și civilizațiile. De fiecare dată când omul e dominat de voința de putere în această lume, el intră pe calea răcirii și a epuizării spiritului, pe calea supunerii la lumea aceasta. Trebuie totuși precizat că informația (inseparabilă de întreaga putere creatoare) nu înseamnă absolut deloc obiectivare, adică nu înseamnă deloc o alienare de miezul existenței, nu înseamnă o supunere la puterea determinismului.

La izvorul prim al puterii creatoare se discerne nemulțumirea creatorului față de această lume; creația este sfârșitul lumii acesteia, în elanul său primordial ea voiește sfârșitul acestei lumi și este începutul alteia. De aceea puterea creatoare este eshatologică. Este surprinzător că nu s-a avut în vedere aspectul ei eshatologic, dar omisiunea se poate explica prin dubla perspectivă a actului creator: 1 – sfârșitul acestei lumi, începutul alteia și 2– perfecționarea și consolidarea acestei lumi; perspectivă eshatologico – revoluționară și perspectivă evolutiv – constructivă. Actul creator inițial și final este eshatologic, e un avânt către altă lume, dar între timp creează produse calculate în vederea unei existențe îndelungate în această lume. Întruparea puterii creatoare nu este identică obiectivării, dar rezultatele acțiunii acestei puteri se

88 Vezi N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*.

pot obiectiva, ca întreaga existenţă umană din această lume obiectivă. Puterea creatoare e posibilă doar dacă spiritul coboară în om, ceea ce numim de fapt inspiraţie. Inspiraţia înalţă creatorul peste lume. Dar lumea pretinde celui care creează să-i corespundă, lumea vrea să folosească actul creator pentru propriile scopuri. Marii creatori produc opere mari. Dar această reuşită este în acelaşi timp şi eşecul puterii creatoare. Ce face lumea, ce se întâmplă cu toate aceste acte creatoare cuprinse încă de focul primitiv? Flacăra creatoare se răceşte, peste ea apasă povara acestei lumi. Nu vedem naşterea unei vieţi noi, nici o transfigurare a lumii, nici un cer nou, nici un pământ nou. Orice act de iubire, iubire-eros şi iubire-*agape* este un act creator, prin care apare noul în lume; în el se manifestă ceea ce n-a mai fost deloc, poartă în el speranţa transfigurării lumii. Autenticul act de iubire este eshatologic, înseamnă sfârşitul acestei lumi, al acestei lumi de ură şi duşmănie şi începutul unei lumi noi. Dar iubirea, în cursul existenţei în lumea aceasta, scade şi se obiectivează, pierde caracterul ei eshatologic.

Este la fel pe toate planurile. Actul creator al cunoaşterii are un caracter eshatologic, înseamnă sosirea sfârşitului acestei lumi a tenebrelor, naşterea unei lumi a luminii. Dar, în cursul existenţei sale în lume, şi cunoaşterea se micşorează şi se obiectivează. Orice act moral creator, implicând întotdeauna o imaginaţie creatoare morală, este sfârşitul acestei lumi fondată pe profanarea binelui şi persecutarea drepţilor, este începutul unei lumi de adevărată umanitate teomorfică. Dar actele morale, în existenţa lor în această lume, sunt obiectivate şi transformate

în împărăţia oprimantă a drepturilor şi a virtuţilor neomeneşti[89]. Orice act creator, moral, social, estetic sau cognitiv este o venire a sfârşitului lumii şi este un zbor spre un nou plan de existenţă. Dar creatorul trebuie să întrupeze pentru lume şi pentru oameni imaginile, chipurile unei alte lumi, extazul lui, focul lui, *transsensul* lui, participarea lui la o altă viaţă. Şi este obligat să o facă prin legile acestei lumi. Libertatea creatoare a omului se împuterniceşte şi se căleşte în opoziţia faţă de această lume, faţă de apăsarea ei. Şi omul când triumfă, când eşuează. O libertate prea uşoară demoralizează. În izvorul prim, puterea creatoare este numenală, dar se manifestă în lumea fenomenală. Produsul puterii creatoare aparţine fenomenelor, dar în ele transpare şi numenalul şi un element etern. Întruparea are o semnificaţie numenală, revelă imaginea ideală, se manifestă în relaţiile cu ceilalţi, cu subiecţii, dar e deformată de obiectivare, în care dispare focul vieţii dintâi. Această lume nu se împlineşte, nu se opreşte, dar trebuie să se desăvârşească. Actul creator al omului, răspunsul la chemarea lui Dumnezeu, trebuie să pregătească sfârşitul acestei lumi şi începutul unei alte lumi. Este foarte important de constatat opoziţia dintre teleologie şi eshatologie, ca şi dintre teleologie şi puterea creatoare. O concepţie teleologică despre lume admite logic un scop final căruia îi este supus totul, dar exclude sfârşitul, îl face inutil. Or lumea trebuie să se desăvârşească tocmai pentru că nu există în ea conformitatea perfectă cu scopul, adică o conformitate cu Împărăţia lui Dumnezeu.

---

89 Vezi cărţile mele: *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* şi *De la destination de l'homme. Essai d'une éthique paradoxale.*

Rareori este mulţumit geniul creator de opera sa. Eterna nemulţumire este chiar unul din semnele genialităţii. Focul lăuntric al geniului creator nu se transmite complet realizărilor lui. Perfecţiunea operei create e altceva decât entuziasmul creator. Geniul are un destin tragic; în timpul vieţii nu este recunoscut, el însuşi e nemulţumit de sine, în cele din urmă, după moartea lui, este deformat, adaptându-i-se operele unor intenţii şi planuri străine de el. În puterea creatoare, în geniul creator există ceva profetic. Dar nimic nu este mai dureros, nici mai tragic, decât destinul profeţilor. Glasul lui Dumnezeu, care grăieşte prin gura lor, provoacă ură ca un avertisment dezagreabil şi inoportun. S-a spus despre geniu că el concentrează în sine însuşi şi exprimă spiritul timpului. Este complet inexact şi fals. Geniul este un om care nu aparţine vremii sale, nu-i adaptat ei şi-i lansează o provocare. Dar geniul poartă în sine mişcarea spiritului, vede veacurile ce vor veni şi dezvăluie minciuna timpului său. Aceasta este apropierea genialităţii de profetism.

De altfel, trebuie deosebite mai multe tipuri de genialitate. Este numit geniu cel care a creat o operă perfectă. Dar chiar opera perfectă este inferioară faţă de ce deţinea în el, creatorul ei genial. Categoric trebuie recunoscut că există o nereuşită fatală în toate întrupările focului creator, pentru că acestea au loc în lumea obiectivă. Ce este mai important: Sfântul Francisc de Assissi, apariţia genialităţii lui religioase, unică în istoria Creştinismului, sau Ordinul franciscan, creat de el, în care spiritul, duhul Sfântului Francisc s-a stins şi a triumfat obişnuinţa? Ce este mai important: Luther şi drama lui religioasă trăită cu

pasiune înflăcărată sau biserica lutherană fondată de el, pastorii şi teologii din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea care aduc raţionalismul şi moralismul? Ce este mai important: noua simţire, emoţia nouă înflorită în Jean-Jacques Rousseau sau opera discipolilor săi iacobini? Ce este mai important: Nietzsche însuşi, cu tragedia omenească trăită aprig şi genial de el, sau oamenii şi mişcările care l-au exploatat neruşinat? Răspunsul este foarte clar.

Dar istoria lumii cunoaşte cel mai teribil eşec creator, al Creştinismului, al lucrării lui Hristos în această lume. Prea adesea a fost răstignită – asemenea lui Hristos – istoria Creştinismului. Nimic mai îngrozitor, nici mai sumbru decât obiectivarea în istorie a focului coborât de Hristos din cer. Cel mai desăvârşit insucces a lovit toate marile construiri istorice, toate proiectele de organizare socială omenească. Democraţia ateniană a eşuat, imperiul universal al lui Alexandru cel Mare, Imperiul roman, teocraţia creştină, Reforma, Revoluţia franceză au eşuat, comunismul a eşuat. Aceasta nu înseamnă că totul a fost lipsit de sens şi că a fost construit degeaba, ci că rezultatele oricărui entuziasm creator şi ale oricărei idei creatoare se manifestă cu adevărat, dar nu în această lume fenomenală obiectivă, ci în altă lume, în alt ordin de existenţă. Este trist şi tragic eşecul creator în această lume, dar contrapartea lui este că tot ce a creat omul ca autentic intră în Împărăţia lui Dumnezeu. Este eshatologia creaţiei. Actul creator eşuează în măsura în care nu a reuşit să împlinească această lume şi să depăşească obiectivitatea, dar reuşeşte în sensul că pregăteşte transfigurarea lumii, Împărăţia lui Dumnezeu. Păcatul este ars în focul creator. În Împărăţia lui Dumnezeu

intră toate marile creații umane. De aceea întrupările creatoare sunt duble, în ele pare să se reflecte lupta a două lumi, și totuși nimic nu este mai cumplit, mai disperat, sau mai tragic decât orice realizare.

3

Tema puterii creatoare și a întrupării ei se leagă de vechea dispută dintre clasicism și romantism. Aici nu se pune problema tendințelor estetice, ci problema diverselor moduri de a simți și concepe lumea, a diferitelor relații cu puterea creatoare în toate domeniile. Divergența și opoziția dintre clasicism și romantism sunt foarte relative și adesea exagerate. Nu se poate spune despre marii creatori dacă au fost clasici sau romantici, fie că e vorba de Shakespeare sau de Goethe, Dostoievski sau Tolstoi. Întotdeauna geniile creatoare au scăpat luptelor dintre școli și întotdeauna le-au depășit, deși au fost și ele atinse de neînțelegerile dintre tendințe. De exemplu, Biblia, care cuprinde cărțile de o atât de emoționantă putere estetică, este complet în afara clasicismului și romantismului. Câteodată sunt numite „romantice" în sensul strict al cuvântului realizări artistice de mâna a doua, ca de exemplu operele multor romantici germani. Sunt numite „clasice" operele care au atins aproape perfecțiunea și au reușit deplin. Dar oricum această deosebire pune o importantă problemă puterii creatoare. Mai întâi, care este atitudinea puterii creatoare față de „subiectiv" și „obiectiv"? Care este atitudinea sa față de finit și de infinit și ce vrea să spună: perfecțiunea produsului creator? Prin esența ei, puterea creatoare e subiectivă, cel care creează

este subiect, iar procesul creator se produce în sfera subiectivă. Expresia: „creație obiectivă" este inexactă și exprimă doar tendința subiectului creator. Dar rezultatele actului creator cad sub puterea legilor de obiectivare a lumii.

În puterea creatoare se poate discerne acțiunea a trei principii: libertatea, harul și legea și poate și diversele grade de dominare ale unuia sau altuia dintre principii. Există un adevăr și o minciună a „clasicismului", ca și un adevăr și o minciună a „romantismului". Adevărul clasicismului este în tendința sa de perfecțiune și armonie, în tendința dominării materiei prin formă. Dar de aici vine și minciuna clasicismului. Perfecțiunea formei, armonia sunt obținute în finit. Infinitul în lumea obiectivă, în lumea fenomenelor e lipsa formei, infinitul rău, de aceea tendința spre perfecțiune a produsului puterii creatoare cade sub puterea mărginirii, a finitului.

Subiectivul se străduie să treacă în obiectiv. Clasicismul este expus iluziei de a crede că ar fi posibilă perfecțiunea în finit, în obiect. După ce a creat frumosul, clasicismul vrea să rămânem pentru totdeauna în această lume. Se pot realiza mari lucruri în acest domeniu, a fost cazul culturii grecești. De altfel și Grecia a cunoscut romantismul ei. Dar creația clasică e cu ușurință supusă secătuirii, amorțelii. Este și un proces de obiectivare care se îndepărtează tot mai mult de izvoarele vieții. Și atunci este inevitabil să se producă reacția creatoare romantică. Romantismul se străduie să exprime viața creatorului în produsul creației. Adevărul romantismului este în tendința sa către infinit, către insatisfacția față de tot ce este finit. Romantismul exprimă adevărul

„subiectivului" contra minciunii „obiectivului". Romantismul nu crede că în această lume obiectivă se poate atinge perfecțiunea. În această lume se pot afla doar semne, simboluri ale perfecțiunii dintr-o altă lume. Acest adevăr este valabil atât pentru cunoaștere cât și pentru artă[90]. Clasicismul pur nu voiește să cunoască transcendentul; romantismului îi e proprie cel puțin nostalgia transcendentului, deși imposibil de atins. Pentru romantism puterea creatoare e mai întâi un mod de viață al subiectului însuși, care simte un avânt și un extaz, un *transsens* interior, care-l pot duce dincolo de limitele romantismului. Pentru clasicism, totul se concentrează asupra perfecțiunii formei produsului creat, pe obiect. Dar romantismul creează iluzii, diferite de iluziile clasicismului. La romantici exista destulă falsitate, o impuritate, o tulburare a puterii de creație. Există o minciună a subiectivismului romantic, neputința de a ieși din cercul în care s-a închis, absorbit de sine însuși. Este o incapacitate de *transsens* real. La romantici „eul" s-a dedublat, iar persoana era slab exprimată. Pretenția și eșecul luau lesne masca romantismului ca justificare. Valoarea nu e numai o experiență psihologică trăită de subiect, este și o valoare a realității spre care e orientat subiectul. Romantismul poate însemna

90 Francezii, ostili romantismului, înclină să-l reducă la ceea ce E. Seillière, autorul a numeroase cărți despre romantism și imperialism, numește „naturalism mistic". Vezi opera lui: *Le mal romantique. Essai sur l'impérialisme irrationel*. Totul se raportează la Rousseau și la recunoașterea bunătății naturii umane. Vezi și P. Lasserre: *Le Romantisme français*. Toate acestea nu se aplică decât în foarte mică măsură romantismului german și, în ansamblu, sunt inexacte.

pierderea simţământului realităţii. Or clasicismul înclină să înţeleagă realitatea într-un mod exclusiv obiectiv. În realitate, în puterea creatoare se unesc concret elemente clasice şi romantice. În lumea de obiectivare se manifestă tendinţa clasică şi cea romantică, adevărul întreg este doar în altă lume.

Kant (în *Critica puterii de judecare*) face remarcabile şi fundamentale reflecţii despre frumuseţe şi artă. Frumosul este ceea ce place *„allgemein"* (în general, universal) fără concept. Frumuseţea este o conformitate cu scopul fără reprezentarea scopului. Frumosul place fără să fie deloc util. Place nu doar într-o percepţie sensibilă, nici într-un concept, ci într-o judecată, o evaluare. Frumuseţea naturii este un lucru frumos, a artei este o frumoasă reprezentare a lucrului. Această definiţie subliniază importanţa subiectului creator. Judecata de gust nu depinde de realitatea obiectivă. Arta, ca şi întreaga putere creatoare, înalţă deasupra obişnuinţei, adică peste realitatea lumii obiective. De obicei se spune că arta reprezintă doar esenţialul, semnificativul şi intensul, nu e imitare, nici reflectare a lumii obiective. Dar aceasta înseamnă că actul creator pătrunde până la o realitate mai profundă, până la numenal, dincolo de fenomenal. Problema puterii creatoare pune problema adevăratului şi falsului realism. Romanticii, începând cu J.J. Rousseau, apărau adevărul „naturii" de raţionarea şi mecanizarea pe care le aduce civilizaţia. Exista un adevăr, dar conceptul despre „natură" rămânea ambiguu. S-a produs o confuzie între natura obiectivată a acestei lumi a fenomenelor, natura concepţiei mecanice a lumii, cea a lui Darwin şi natura numenală a

cosmosului ideal. Dincolo de lupta dintre clasicism şi romantism, luptă în care intră multe elemente convenţionale, se află adevăratul realism sau simbolism realist, care caracterizează pe cei mai mari creatori.

Fiindcă puterea umană de creaţie este teurgică, ea este realistă, adică îndreptată către transfigurarea lumii, către un nou cer şi un pământ nou. Adevăratul realism creator este realismul eshatologic, el nu tinde să reflecte lumea naturală, nici să se adapteze ei, ci să o schimbe şi să o transfigureze. Cunoaşterea creatoare, arta creatoare nu sunt reflectarea, nici expresia lumii eterne ideale (în sens platonician) în această lume sensibilă, ci sunt activitatea spiritului liber, care continuă creaţia lumii şi pregăteşte transfigurarea ei. Limitele puterii creatoare ale omului, ale artei umane sunt puse de această lume obiectivă, ele fac arta simbolică, deşi acest simbolism e realist nu idealist. Dar transfigurarea finală a lumii va fi trecerea de la simboluri la realitate. Puterea creatoare umană va crea însăşi viaţa, va crea o altă lume, şi nu obiecte în care întotdeauna subzistă o ruptură între subiect şi obiect. Atunci viaţa, iubirea nu vor mai fi sacrificate în numele puterii de creaţie, ca la Goethe, Ibsen şi alţii vor fi dimpotrivă, o identificare a acestei puteri şi a vieţii. Arta creatoare nu va mai fi nici clasică, nici romantică. Gândirea perfectă în felul ei, ca în Grecia sau în China, atunci nu va mai fi caracterizată clasică sau raţională. Nu va mai fi de ajuns, cum s-a spus despre Hegel, să se unească valorile teologiei protestante cu valorile clasice şi antice. Atunci va fi

unitatea naturii şi libertăţii, lucrul adevărat şi bun va fi frumos[91]. Puterea creatoare trebuie să fie teurgică, trebuie să fie colaborarea lui Dumnezeu cu omul, adică divino-umană. Această putere este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu.

Dificultatea religioasă a problemei constă în aceea că voinţa lui Dumnezeu în privinţa vocaţiei creatoare a omului, nevoia lui Dumnezeu de puterea creatoare a acestuia nu puteau fi descoperite de Dumnezeu omului, deoarece au trebuit să fie descoperite de îndrăzneala omului însuşi, altfel nu ar fi existat nici libertate creatoare, nici răspunsul omului[92]. Mântuirea vine de la Dumnezeu, din apariţia lui Dumnezeu crucificat şi jertfit. Puterea creatoare vine din om. Dar opoziţia dintre Mântuire şi creaţie este o opoziţie iluzorie a conştiinţei obiectivate şi căzute. În actul creator al spiritului, omul iese din subiectivitatea închisă prin două căi: a obiectivităţii şi a transcendenţei. Prin calea obiectivării, actul creator se adaptează stării acestei lumi şi nu atinge treapta lui finală, el este întrerupt. Prin calea transcendenţei, actul creator pătrunde până la realitatea numenală şi se îndreaptă către transfigurarea finală a lumii. În realitate, cele două căi se unesc în puterea creatoare omenească, cu predominarea uneia sau alteia. Ar fi greşit să se creadă că actul creator obiectivat este lipsit de semnificaţie şi de sens. Fără el omul nu-şi poate menţine condiţiile existenţei lui în această lume şi nici nu poate să le amelioreze. Omul este chemat să lucreze

91 Baldwin afirma aceasta ca şi cum ar fi fost deja atinsă. Vezi cartea sa: *Théorie génétique de la réalité.*

92 Vezi cartea mea: *Le sens de l'art créateur.*

materia acestei lumi, să o supună spiritului. Dar trebuie înțelese limitele acestei căi și ale obiectivării precum și pericolul exclusivismului, care întărește falsa stare a lumii. Este problema relației între lege, libertate și har[93]. Va veni o epocă, un nou eon istoric, în care sensul eshatologic al actului creator va fi definitiv manifestat. Problema creației ne îndeamnă să discutăm problema istoriei.

93 Vezi cartea mea: *De la destination de l'homme.*

Partea a patra

Problema istoriei și eshatologia

Capitolul VIII

– 1) Lumea ca istorie. Eonii. Mesianism și istorie. Timp cosmic, timp istoric, timp existențial. Profetismul și timpul. – 2) Societatea ca natură și societatea ca spirit. Spiritul răstoarnă bazele societății care păreau veșnice. Deschidere a libertății și a iubirii. Ideal comunist, ideal anarhist. – 3) Spirit, natură și tehnică. Cultură și civilizație. Puterea ideilor rele și a ideilor periculoase.

1

Lumea se poate considera din două puncte de vedere, cel prin care se insistă pe aspectul său *cosmic* sau cel *istoric*. Pentru vechii greci, lumea era cosmosul, pentru vechii evrei, era istorie. Grecii și evreii trăiau într-un timp diferit, mai bine-spus, într-un alt timp. A privi lumea ca un cosmos, înseamnă a fi cosmocentric; a o considera ca istorie, înseamnă a fi antropocentric. Se discută dacă trebuie înțeles omul prin cosmos sau cosmosul prin om. Istoria umană este o parte subalternă din procesul cosmic, sau acesta e un capitol anex al istoriei umane? În vârtejul vieții cosmice sau în împlinirea istorică se revelă sensul existenței umane? Mai este și disputa dintre concepția statică și concepția dinamică a lumii, concepția spațială a lumii și concepția temporală. Realitatea e întotdeauna istorică și nu poate fi altfel. Ceea ce se numește „natură" de asemenea are istoria sa în timp, după cum

stelele cerului și scoarța pământească o au pe a lor. Dar ea poate fi înțeleasă ca infinit cosmic în care istoria umană dispare și atunci nu mai sunt evenimente importante în ea ca sens propriu ei; ea poate fi înțeleasă ca un capitol pregătitor care intră în istoria omenirii și în acest caz capătă un sens. La greci nu a putut apare o filozofie a istoriei, datorită concepției lor cosmocentrice despre lume. Pentru ei vârsta de aur era în trecut și cu ea se unea aptitudinea lor de a crea mituri. La ei nu exista o mare așteptare îndreptată către viitor. Filozofia istoriei nu putea apărea decât unită cu o conștiință eshatologică - mesianică, conștiință care nu exista decât în Israel și la perși, care au influențat Israelul[94], decât în legătură cu profunda așteptare a unei mari apariții în viitor, a apariței lui Mesia și a împărăției mesianice, adică a întrupării Sensului, a Logosului în istorie. Se poate spune că mesianismul a construit istoricul. Filozofia istoriei are surse irano-iudeo-creștine. Doctrina progresului din secolul al XIX-lea, în aparență puțin creștină, are de asemeni izvoarele în așteptarea mesianică.

Filozofia istoriei a trezit îndoieli și obiecții privind posibilitatea ei[95]. Incontestabil, este imposibil de edificat o filozofie pur științifică a istoriei. Noi trăim înăuntrul timpului istoric. Istoria încă nu este împlinită și nu știm ce ne așteaptă în viitor. Ce noutate mai e posibilă în istoria lumii și a oamenilor? Cum să cunoaștem în aceste condiții sensul istoriei? Se poate dezvălui istoria înainte de a ajunge la sfârșitul ei? Filozofia istoriei n-a fost

94 Vezi curioasa carte a lui Charles Autran: *Mithra, Zoroastre et le préhistoire aryenne du Christianisme.*

95 Vezi Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften.*

posibilă şi n-a existat decât pentru că întotdeauna a inclus un eveniment profetic, ce a depăşit limitele cunoaşterii ştiinţifice. Nu poate fi nici o altă filozofie a istoriei decât cea profetică. Filozofia istoriei cuprinsă în Biblie sau cea aflată la Sfântul Augustin, nu este singura profetică şi mesianică, mai există şi cea a lui Hegel, Saint-Simon, A. Comte, K. Marx[96]. Filozofia istoriei nu este doar o cunoaştere a trecutului, ea este de asemenea şi a viitorului, întotdeauna se străduieşte să descopere sensul ce nu se poate manifesta decât în viitor. Când se împarte istoria în trei epoci şi se aşteaptă de la a treia epocă, sintetic viitoare, perfecţiunea, conştiinţa perfectă a libertăţii spiritului şi întruparea spiritului, adică o societate perfectă şi dreaptă, aceasta este profeţie, forma secularizată a mesianismului sau a chiliasmului. Când Hegel[97] afirmă că în statul prusac se va manifesta această libertate, care este sens şi scop al istoriei lumii, când Marx susţine că proletariatul va fi eliberatorul omenirii şi va crea un regim social perfect, sau când Nietzsche pretinde că apariţia supraomului ca împlinire a evoluţiei omenirii va fi manifestarea sensului pământului, toţi afirmă o conştiinţă mesianică şi profetică, anunţă venirea unei împărăţii milenare; ştiinţa nu poate avea nimic asemănător. La Hegel istoria este o istorie sfântă. Caracterul mesianic şi profetic al filozofiei istoriei este determinat de faptul că sensul istoriei depinde de un viitor necunoscut. Dificultatea filozofiei istoriei este că ea e cunoaştere nu doar a

96 Georges Dumas: *Psychologie de deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte.*

97 Vezi Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geshichte.*

ceea ce nu mai este, dar şi a ceea ce încă nu este. De aceea se poate spune că e profeţie nu numai a viitorului, dar şi a trecutului. Realitatea istorică devine insesizabilă, pentru că prezentul, actualul nu se pot menţine până la clipa următoare[98]. Totul curge, totul este în mişcare şi schimbare. În fond, orice cunoaştere exclude această realitate concretă a prezentului, realitate pe care vrem s-o cunoaştem. Dar în fenomenele pe care le studiază ştiinţele naturale constatăm un alt caracter decât în cunoaşterea istoriei, fiindcă aceste fenomene au facultatea de a se repeta şi posibilitatea experimentării. Filozofia istoriei nu poate fi decât o metafizică religioasă a istoriei, problema mesianismului prezintă pentru ea o importanţă fundamentală.

Dacă aruncăm o privire mai profundă asupra istoriei putem constata că mesianismul este tema ei fundamentală, fie că e un adevărat mesianism, unul fals, deschis sau ascuns. Toată tragedia istoriei este legată de realitatea ideii mesianice, a permanentei dedublări în conştiinţa umană. Mesianismul vine de la vechii evrei, este aportul acestui popor la istoria lumii. Ardoarea aşteptării mesianice a provocat venirea lui Hristos – Mesia. Ideea mesianică era străină Greciei, o alta era vocaţia sa. Nădejdea mesianică se naşte în suferinţe şi nefericiri, aşteaptă ziua dreptei judecăţi şi triumful mesianic final, împărăţia milenară mesianică. Psihologic vorbind, această conştiinţă a unei vocaţii mesianice e o compensare pentru suferinţele îndurate. Suferinţele poporului evreu, ale poporului polonez şi ale poporului rus (ale poporului, şi nu ale Statului),

98 Vezi J. Gultren: *Le tempe et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin.*

suferințele poporului german, ale clasei muncitoare înlesnesc nașterea unei conștiințe mesianice. Pentru toți oamenii există o așteptare mesianică din cauza nesfârșitei suferințe a omului pe pământ. Dacă această suferință nu zdrobește omul sau colectivitatea, atunci ea este sursa unei extraordinare, unei teribile forțe.

Mulțumirea și liniștea slăbesc și demoralizează, și nimic nu dezagregă mai mult decât un scepticism fericit și calm. Venirea lui Mesia este însoțită de o continuă nedumerire, de îndoiala dacă este adevăratul Mesia. Mereu vedem în Evanghelie punându-se întrebarea despre Iisus: Este El Hristosul? Au fost mulți falși Mesia și multe false mesianisme, Antihrist va fi un fals Mesia. Există un mesianism național și un mesianism universal, un mesianism individual și un mesianism colectiv, un mesianism victorios, un mesianism de suferință, un mesianism pământesc și un mesianism de dincolo[99]. În istoria Israelului sunt reprezentate toate tipurile de conștiință și așteptare mesianică. La profeți triumfă mesianismul universal asupra mesianismului național. Când mesianismul triumfător suferă o înfrângere, trece pe primul plan mesianismul dureros. Chipul adolescentului dureros, chinuit, din al doilea Isaia, poate fi asemănat suferințelor mesianicului popor al lui Israel și presentimentului profetic al suferințelor lui Hristos-Mesia.

În același timp a fost extraordinar de dificil poporului evreu să admită că Mesia a venit pe pământ, nu în chipul victorios al unui rege, ci sub cel al unui om chinuit și răstignit. Atitudinea poporului evreu față de suferință era dublă și foarte complicată, o știm din cartea lui Iov

99 Vezi A. Causse: *Les „pauvres" d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes).*

şi din psalmi. Iehova era Dumnezeul săracilor, apărătorul celor chinuiţi. Profeţii cer ca cei dintâi – bogaţii, puternicii, cei care stăpânesc, să fie umiliţi şi pedepsiţi, să fie recunoscuţi ca cei din urmă, iar cei din urmă, săracii, slabii, umiliţii să devină cei dintâi. Aceasta se va întâmpla când va suna ceasul mesianic al istoriei. La profeţi, în conştiinţa mesianică a lui Israel, s-au găsit sursele religioase ale doctrinelor revoluţionare sociale din istorie, sursele tuturor mişcărilor sociale[100]. Biblia consemnează tema fundamentală a teodiceei, temă care încă ne tulbură şi care este aceea a concilierii puterii şi a bunăvoinţei lui Iehova cu nenorocirile poporului evreu şi nedreptăţile vieţii noastre pământeşti. Mesianismul era un răspuns la această problemă a teodiceei. Israelul suferă pentru păcatele lumii, aceasta este forma mesianismului universal. Dar vreme îndelungată aşteptarea mesianica rămâne aceea a unui Mesia învingător în această lume pământească. Aşteptarea mesianică nu este legată de credinţa în nemurirea personală, această credinţă a apărut mai târziu. Mesianismul de dincolo se uneşte Apocalipsei, care se deosebeşte de cărţile profetice; se iveşte lumea cerească, Mesia este o fiinţă cerească. Noul Ierusalim coboară din cer cu Mesia. Viitorul începe să fie reprezentat ca supranatural. Speranţele mesianice din Apocalipsă se unesc nu doar biruinţei poporului, dar şi izbăvirii personale[101]. Influenţele persane asupra apocalipticei ebraice sunt indubitabile. Se produce o apropiere şi între lumea iudaică şi lumea elenă, astfel se pregăteşte universalismul creştin.

---

100 Vezi G. Walter: *Les origines du communisme.*

101 Multe lucruri interesante pe această temă se găsesc în cartea prinţului Trubeţkoi: *La doctrine du Logos.*

Conştiinţa mesianică trece în lumea creştină şi se transfigurează în ea. Contrar multor opinii teologice, trebuie spus că în esenţă, Creştinismul este mesianic. Prima apariţie a lui Mesia, prima realizare a speranţei nu suprimă tendinţa mesianică spre viitor, aşteptarea venirii Duhului şi a doua venire a lui Mesia, căutarea Împărăţiei lui Dumnezeu, transfigurarea lumii, speranţa unor noi ceruri şi a unui nou pământ. Numai o înţelegere eshatologică a Creştinismului este profundă şi adevărată[102]. Predica lui Iisus despre venirea Împărăţiei lui Dumnezeu, care constituie în orice caz conţinutul principal din evangheliile sinoptice, este o predică eshatologică. Ideea despre Împărăţia lui Dumnezeu are un sens eshatologic şi înseamnă sfârşitul acestei lumi obiective şi venirea unei alte lumi, transfigurate. Nu este încă Împărăţia lui Dumnezeu, ea încă nu a venit: „Vie Împărăţia Ta!". Biserica nu este Împărăţia lui Dumnezeu, cum afirma Sfântul Augustin, şi cum, după el, gândesc unii teologi catolici. Biserica este doar o cale din istoria pământească. Creştinismul primitiv era eshatologic în spiritul său, primii creştini aşteptau a doua venire a lui Hristos-Mesia şi sfârşitul lumii. Caracterul eshatologic al Creştinismului a slăbit, conştiinţa mesianică aproape s-a stins, atunci când s-a deschis drumul istoriei între prima şi a doua venire a lui Mesia şi când a început adaptarea Creştinismului la condiţiile istorice. S-a produs o obiectivare a Creştinismului şi a

102 Apărătorii ştiinţifico-istorici ai înţelegerii eshatologice a Creştinismului sunt mai ales L. Weiss şi Loisy. Cea mai interesantă expresie filozofico-religioasă a Creştinismului, concepută ca religie a Spiritului şi a speranţelor într-o epocă paracletică se găseşte în Cieszkowski (*Notre Père*, patru volume).

apărut Creştinismul istoric. Fenomenul a înăbuşit numenul. Au început ispitirile, amăgirile şi căderile. Corupţia a atacat chiar principiile Creştinismului. Amăgirea nu era în păcatele omeneşti ale creştinilor şi ale clerului, ci în însăşi deformarea doctrinei sub influenţele sociale, adică în victoria obiectivării istorice asupra spiritului. Hristosul-Mesia a respins în pustiu ispita împărăţiilor acestei lumi, dar creştinii au sucombat în istorie prin această ispită. Acest fapt şi-a pus amprenta asupra însăşi dogmei elaborate de Creştinismul istoric.

În conştiinţa creştină a trecut vechea idee ebraică despre Mesia-Rege. Pe acest teren au apărut teocraţiile creştine istorice, adică cea mai mare deformare a mesianismului creştin. Teocraţiile sub toate formele, orientale sau occidentale, au fost un act de trădare faţă de Creştinism, un act de trădare şi o minciună, sortite deci ruinei. Ceea ce au realizat ele era opus Împărăţiei lui Dumnezeu, împărăţiei libertăţii şi a iubirii. Teocraţiile au respirat un duh imperialist, au fost transformate prin acesta, prin voinţa de putere. Ele au declarat sacrosancte forţele pământeşti care au exercitat cele mai mari violenţe asupra omului, au unit simbolurile creştine unor realităţi ce nu aveau nimic comun cu Creştinismul. Mesianismul redevenea naţional şi dădea un caracter universal pretenţiilor naţionale, pe când după venirea lui Hristos-Mesia, mesianismul naţional fusese suprimat şi devenise de neadmis. Mesianismul naţional şi teocratic fusese desfiinţat nu numai de Evanghelie, dar şi de profeţi. Teocraţiile istorice şi falsul mesianism s-au prăbuşit, dar în secolul al XIX-lea şi al XX-lea, mesianismul a reapărut sub noi veşminte, sub forme secularizate.

Se constituie un mesianism al rasei alese şi al clasei alese. Chiliasmul antic trece în doctrinele sociale şi trebuie spus că în mişcările de eliberare era mai mult adevăr creştin decât în teocraţiile istorice[103]. Frapează dublul aspect al mesianismului, de exemplu în doctrina lui Dostoievski despre poporul rus, purtător de Dumnezeu. Această ambiguitate exista în vechea doctrină – Moscova a treia Romă . Singurul adevărat mesianism este cel al aşteptării unei noi epoci a spiritului, al transfigurării lumii şi al Împărăţiei lui Dumnezeu. Este un mesianism eshatologic, opus tuturor teocraţiilor istorice şi tuturor stărilor declarate sacrosancte.

Numai căutarea adevărului social intră în adevăratul mesianism. Dar acei care caută adevărul social se pot lăsa ispitiţi de împărăţia acestei lumi, pot repudia crucea şi atunci rămâne un mesianism evreu în formula lui înşelătoare. Dualitatea conştiinţei mesianice va rămâne până la sfârşitul lumii. În aceasta constă drama istoriei. De aceea războiul rămâne conţinutul ei principal. În destinul său istoric, Creştinismul se află, ca să spunem aşa – într-un antract. Forţele spirituale din Creştinismul istoric se epuizează, conştiinţa mesianică din el se stinge, a încetat să mai aibă un rol diriguitor în ceea ce se cheamă marile evenimente ale istoriei. Procesul creator se produce ca şi cum ar fi în afara Creştinismului, în orice caz, în afara Bisericii văzute. Doar trecerea la Creştinismul eshatologic, la lumina provenind din viitor, poate da Creştinismului forţa lui creatoare. Dar această trecere la Creştinismul

103 Vl. Soloviov a insistat mereu asupra acestui punct.

eshatologic nu doar că nu voieşte să spună nu experienţei istorice şi culturale, dar va însemna tocmai recunoaşterea importanţei religioase a acestei experienţe. Tema mesianică rămâne tema istorică, ea este unită cu problema timpului şi cu filozofia istoriei; e mai ales o filozofie a timpului.

Înţelegem istoria ca o curgere a timpului: epoci, decenii, secole, milenii. Dar evenimentele din istorie se produc în acelaşi timp cu fenomenele din natură? Căldura dilată un corp, provoacă o combinare de elemente chimice şi secreţia bilei, sau, sub influenţa ei, izbucneşte războiul din Peloponez, Luther expune tezele lui, se distruge Bastilia, acestea sunt evenimente pentru care timpul are diverse semnificaţiii şi relaţii diferite cu sensul lumii. Am mai spus în alte lucrări că există diverse timpuri. Aici nu voi repeta decât elementele esenţiale. Există un timp cosmic, un timp istoric şi un timp existenţial. Timpul cosmic e calculat matematic după mişcarea de rotaţie în jurul soarelui, pe el se bizuie calendarele şi ceasurile, este simbolizat printr-un vârtej. Timpul istoric este ca încastrat în timpul cosmic, poate fi socotit matematic, prin decenii, secole şi milenii, dar nu se poate repeta nici un eveniment în el şi e simbolizat printr-o linie îndreptată înainte către viitor, spre noutate. Timpul existenţial nu se calculează matematic, cursul lui depinde de intensitatea cu care se trăieşte, depinde de suferinţele şi de bucuriile noastre, în el se petrece avântul creator şi survin extazele, el se poate simboliza printr-un punct, care exprimă o mişcare în profunzime. Istoria se realizează în timpul său istoric, dar nici nu se opreşte, nici nu se împlineşte în acesta. Sau istoria intră în timpul cosmic,

ceea ce afirmă naturalismul, care consimte la obiectivarea definitivă a existenţei omeneşti, şi atunci omul nu mai este decât un element subaltern al întregului natural cosmic. Sau intră în timpul existenţial şi înseamnă că iese din împărăţia obiectivării şi trece pe un plan spiritual. Timpul existenţial, pe care îl cunoaşte oricine din experienţă („cei fericiţi nu privesc ceasul") atestă că timpul e în om, şi nu omul în timp, iar timpul depinde de schimbările ce se petrec în om.

Ştim că viaţa temporală, la un nivel mai profund se împlineşte în eternitate. Dezvoltarea, desfăşurarea spiritului în istorie e peste timp. Hegel gândeşte că în istoricitate spiritul depăşeşte istoria, realizează eternitatea, dar el nu înţelege tragedia istoriei. În timpul existenţial, care este mai aproape de eternitate, nu mai există diferenţă între trecut şi viitor, început şi sfârşit. În el se săvârşeşte împlinirea eternă a misterului spiritului. Ca urmare a evenimentelor ce se petrec în timpul existenţial istoria se dezvoltă, se îmbogăţeşte şi revine la originile pure. Periodic sunt descoperite izvoare care ţâşnesc din străfundurile existenţiale. Ai iluzia unui transfer al revelaţiei eterne într-un îndepărtat trecut. Timpul nu este imaginea eternităţii (Platon, Plotin), e căderea ei. Timpul cosmic şi istoric nu seamănă deloc eternităţii. Dar Creştinismul dă sens timpului, sensul istoriei în timp. Istoria în timp e calea care duce omul în eternitate. În ea se adună bogăţia experienţei omeneşti, dar e absolut imposibil de gândit creaţia nici sfârşitul lumii în timp. În timpul obiectivat nu este nici început, nici sfârşit, ci doar un mijloc nesfârşit. Începutul şi sfârşitul sunt în lumea existenţială. Teribila doctrină a predestinării n-a fost posibilă decât printr-o înţelegere

iluzorie a timpului obiectivat. Pe acest teren a apărut doctrina chinurilor eterne ale infernului. Toate acestea sunt o aruncare în afară, în obiectivitate, a evenimentelor care se produc în timpul existențial. Destinul etern al omului nu este un destin în timpul infinit, sfârșitul timpului îi aduce o soluție. Doctrina pre-existenței e profundă, căci ea se bazează pe amintirea timpului existențial.

Ideea progresului are un fundament mesianic, fără acesta ea devine ideea evoluției naturale. Judecata de valoare e solidară cu această bază, nu cu evoluția naturală care poate duce la concluzii complet greșite și nedorite. Progresul trebuie să aibă un scop finit, el este eshatologic. Dar progresul istoric cuprinde în sine o insurmontabilă și indestructibilă contradicție. Contradicția este legată de faptul că omul e o ființă istorică, care numai în istorie realizează plenitudinea existenței sale; în același timp există un conflict insolubil în limitele istoriei, între persoana umană și istorie. Omul așază în istorie forța lui creatoare și o face cu entuziasm. Or istoria nu vrea să cunoască omul, se servește de el ca de un material pentru o edificare inumană, are morala ei inumană și anti-umană, și aceasta este o luptă surdă, sălbatică între oameni, clase, națiuni și State, între confesiuni și ideologii. Ea se mișcă, prin ură și cele mai dinamice perioade sunt o exacerbare a urii. Această luptă smintită, nebună este dusă de oameni în numele scopurilor istorice, dar ea rănește cu cruzime persoana umană și-i cauzează extraordinare suferințe. În fond, istoria se săvârșește cum se comite o crimă. Și totuși nu putem respinge, departe de noi, istoria milenară, nu putem înceta de a fi ființe istorice. Ar fi o soluție prea ușoară. Dar e imposibil de a vedea în istorie o biruință

progresivă a raţiunii. Eroul din *Amintiri din subterană* a lui Dostoievski spune: „Mereu e acelaşi lucru, se bat şi iar se bat, şi acum tot se mai bat şi altădată se băteau; recunoaşte că este cu adevărat, prea uniform. Într-un cuvânt se poate spune totul şi orice despre istoria universală, tot ce poate da cea mai smintită imaginaţie, afară doar dacă e înţeleaptă". Fundamentala problemă studiată de Dostoievski, cea a arbitrarului omului şi a armoniei lumii, se leagă de această constatare. Omul pune independenţa mai presus de fericire, îl chinuie dorinţa de putere ca şi dorinţa de a realiza prin constângere unitatea lumii. Omul se torturează pe sine şi îi torturează şi pe alţii, urmărind scopuri iluzorii de putere şi grandoare istorică. Unul din principalele scopuri ale istoriei este formarea şi distrugerea de imperii. Problema este pusă încă din prima filozofie a istoriei, Cartea lui Daniel, în care transpare ideea destinului imperiilor. Toate marile şi puternicele imperii, pentru crearea cărora s-au făcut imense sacrificii omeneşti, sunt condamnate ruinei şi au pierit. Au pierit vechile imperii din Orient, imperiul lui Alexandru Macedon a pierit şi el; Macedon a ştiut-o în ceasul morţii lui, imperiul roman a pierit ca şi imperiul bizantin; toate teocraţiile s-au prăbuşit, şi noi am fost martorii căderii imperiului rus. La fel vor pieri toate imperiile ce se vor întemeia. Domnia lui Cezar şi gloria lui trec repede. Istoria presupune libertatea omului, determinismul naturii nu se poate transpune în istorie. Dostoievski a înţeles aceasta profund, mai profund decât toţi. Istoria presupune libertatea omului, iar ea neagă şi împiedică această libertate, aproape nu-i lasă nici măcar posibilitatea să se odihnească puţin liber. Tragedia şi tulburarea din istorie sunt tragediile şi tulburările din timp.

Istoria are sens doar pentru că se va împlini. Iar acest sens nu poate fi imanent, e dincolo de limitele istoriei. Progresul, care are obiceiul să sacrifice fiecare generaţie umană şi fiecare persoană umană în numele unei viitoare perfecţiuni care este transformată în vampir, nu-l acceptăm decât dacă trebuie să fie sfârşitul istoriei şi dacă atunci toate generaţiile trecute, toate fiinţele umane care au trăit pe pământ vor trebui să profite de rezultatele istoriei. În mare parte dreptatea este de partea pesimismului istoric, optimismul istoric n-are baze empirice. Dar adevărul definitiv este dincolo de pesimism şi de optimism. Totul îşi are obârşia în raportul misterios dintre timp şi eternitate. Există momente de comuniune cu eternitatea. Aceste momente trec şi se recade în timp. Dar nu-i această clipă cea care trece, eu însumi sunt cel care trec în temporalitatea mea căzută; momentul rămâne în eternitate. Datoria pe care trebuie să o îndeplinesc este de a face intrarea în eternitate a persoanei întregite, nu numai zdrenţe, petice din ea.

În istoria lumii acţionează trei forţe: Dumnezeu, destinul, libertatea umană. De aici vine complexitatea istoriei. Dacă ar acţiona numai Dumnezeu sau numai libertatea umană, istoria nu ar fi atât de complexă. Este o greşeală să se creadă că Creştinismul trebuie să nege destinul. Creştinismul recunoaşte că destinul poate fi învins. Într-adevăr, Hristos a avut un destin implacabil. Dar destinul numai prin Hristos poate fi învins. Cei care trăiesc în afara lui Hristos sau contra lui se supun puterii destinului şi teribila putere a acestuia lucrează în istoria popoarelor, societăţilor, statelor. Destinul acţionează în formarea marilor imperii şi în distrugerea lor, în revoluţii şi

contrarevoluţii, în goana nebună după bogăţie şi în ruine, în amăgirea exercitată de plăcerile vieţii şi în nesfârşitele suferinţe. Destinul face din persoana umană jucăria forţelor iraţionale din istorie. Viclenia raţiunii, de care vorbea Hegel, este destinul. Forţele iraţionale şi forţele raţionalizante sunt destin. Forţa tehnicii creată de raţiunea umană pentru creşterea puterii omului este destin. În anumite epoci din istoria lor, popoarele cad cu totul sub puterea destinului, slăbeşte lucrarea libertăţii omului şi se trece printr-o perioadă de părăsire a lui Dumnezeu. Şi aceasta se resimte mult în soarta poporului rus, în cea a poporului german. Destinele lor sunt cele mai caracteristice din epoca istorică actuală. Părăsirea lui Dumnezeu, slăbirea libertăţii se întâlnesc şi la oamenii izolaţi, ca şi la popoare întregi.

Nu se poate sesiza şi înţelege sensul istoriei în obiectivarea sa, pentru că din perspectiva obiectivării, sfârşitul istoriei e acoperit. Iar când istoria e concepută naturalist, nu se poate vorbi decât de tinereţea sau de bătrâneţea unui popor şi nu de un progres. Numai trăirea cu avântul forţelor tinereţii poate fi considerată un înalt scop. O relativă grosolănie şi un anumit primitivism în progresul vital al popoarelor pot alterna cu o rafinată şi complexă decadenţă. În lumea umană există infinite posibilităţi de dezvoltare în comparaţie cu lumea animală, deşi aceasta nu atinge evoluţia organică, biologică, care mai curând e în regres. În om se află un principiu etern care determină destinul său. Dar omul nu are o măreţie invariabilă în istorie: el se schimbă, trece prin noi experienţe, se complică, se dezvoltă; există o evoluţie a omului, dar aceasta

nu se face după o linie dreaptă ascendentă. Rolul libertăţii este divers în destinul istoric al omului şi nu se poate spune precum Hegel că istoria e o evoluţie progresivă către libertate. Se poate dezvolta o libertate omenească fără precedent, dar şi o sclavie fără precedent. Dincolo de fenomenele istoriei lucrează realităţile numenale; libertatea şi dezvoltarea nu sunt posibile decât graţie lor. Sub istorie e ascunsă metaistoria, iar planul istoric nu este absolut deloc izolat de planul metaistoric. Evenimentele din timpul istoric ascund evenimentele din timpul existenţial. Venirea lui Hristos-Mântuitorul este un fapt metaistoric şi se produce în timpul existenţial. Prin acest fapt mesianic central metaistoria se deschide în istorie, deşi nu este simţită decât printr-un mijloc tulbure. Acest eveniment central, în care se manifestă sensul vieţii, nu epuizează metaistoria, există un element metaistoric inexplicabil prin determinismul istoriei, în orice manifestare a geniului creator, manifestare întotdeauna misterioasă; el există şi în adevărata eliberare de puterea determinantă din lumea fenomenală. Metaistoricul trece din lumea numenală în aceasta obiectivă şi o răstoarnă. Revoluţia cu adevărat profundă din istoria lumii este revoluţia numenală, dar e împiedicată de teribilul determinism din lumea fenomenală. Sub acest semn e aşezată istoria Creştinismului. În istorie n-a reuşit revoluţia spiritului şi de aceea este inevitabilă trecerea la un creştinism eshatologic. Dar un asemenea Creştinism are o influenţă retroactivă asupra trecutului istoric, acţionează în sensul unei reînvieri.

Secretul farmecului pe care îl are trecutul istoric este în memoria activă şi care transformă. Memoria nu reconstituie trecutul aşa cum a fost, îl transfigurează

în ceva etern. Întotdeauna frumusețea se deschide în transfigurarea creatoare și ea este o breșă făcută în lumea obiectivă. În realitatea obiectivă fenomenală din trecut au fost destule elemente vinovate și diforme, dar memoria transfiguratoare le-a suprimat. Frumusețea trecutului este frumusețea prin actele creatoare ale prezentului. Este frapantă contradicția revelată de istorie, frumusețea trecutului e reprezentată ca solidară injustiției și cruzimii, iar secolul care tinde spre dreptate, egalitate și libertate pare urât[104]. Aceasta provine din faptul că nu se poate atinge plenitudinea în limitele istoriei și ale iluziilor din conștiința obiectivată. Sfârșitul istoriei înseamnă o trecere prin moarte, dar în vederea învierii. Creștinismul eshatologic este un creștinism al învierii. Foarte moderna filozofie a lui Heidegger e antireligioasă, în sensul că pentru ea grija și temporalitatea nu se pot depăși[105]. Ființa în vederea morții este grijă, grija este ființa în vederea morții. Această ultimă formulă este opusă religiei învierii, religiei eshatologice. Filozofia hegeliană e antireligioasă din alt motiv, ea nu este conștientă de conflictul dintre personal și universal, nu se găsește în ea mila divină pentru suferința umană, pentru suferința creaturii. O reîmpăcare cu tot ce a fost oribil în istorie, cu tot ce este muritor în progres nu este posibilă decât cu ajutorul unei mari nădejdi în învierea tuturor celor care au trăit și tuturor celor care trăiesc, în învierea oricărei creaturi care a suferit și care s-a bucurat.

---

104 Toată filozofia istoriei și sociologia lui K. Léontiev sunt bazate pe acest principiu.

105 Vezi a sa *Sein und Zeit*.

2

Omul nu este numai o ființă istorică, el mai este și o ființă socială, ceea ce nu înseamnă că ar fi o parte determinată a societății și un membru al ei, după cum afirmă sociologii, din contră, societatea e în om, și sociabilitatea e unul din aspectele naturii umane. Omul se realizează în comunitatea cu alți oameni. Sociabilitatea e înrădăcinată în viața cosmică. Ea există și la animale, și oamenii chiar imită adunările animale, de exemplu furnicarul și stupul. Lumea naturală voia să fie în unire și trăiește în discordie. Lumea umană realizează unirea creând o societate, care în germene, este conținută în ea. Fără societate și în afara societății omul n-ar putea lupta pentru viață, contra elementelor ostile din lume. Societatea are două scopuri: cooperarea, colaborarea oamenilor între ei în luptă și comunitatea, unirea lor. Prima țintă e mai aproape de realizare decât cealaltă, fie doar și prin supunere și nedreptate. Într-adevăr, tocmai în societate omul e supus celor mai mari ispite. În societate se produce o acțiune reciprocă și o luptă între spirit și natură, între libertate, dreptate, umanitate pe de o parte și violență, luptă fără milă, selecția celor puternici, dominarea, pe de altă parte.

Organizarea societății este o obiectivare a existenței umane și o opresiune a persoanei umane. Decăderea există de la crearea societății. Legenda biblică despre căderea originară constituie trecerea acestei căderi de la nivelul conștiinței umane decăzute. Evenimentul lumii spirituale și numenale este prezentat omului ca un eveniment din lumea naturală fenomenală a acestuia care este supus oricum

prin obiectivare şi aruncat în afara existenţei lui. Dar din începuturi, în profunzimile existenţei, căderea originară a fost o pierdere a libertăţii, o supunere a omului lumii exterioare obiective, o exteriorizare.

Nu este vorba de o neascultare faţă de Dumnezeu, aceasta fiind o categorie a lumii căzute, sociale şi a raporturilor servile care apar aici, ci de o îndepărtare a omului faţă de Dumnezeu, a omului care trece într-un mediu exterior, unde totul e determinat din exterior în relaţiile de la unul la altul, a omului care intră în împărăţia duşmăniei şi constrângerii. Dumnezeu este libertate şi voieşte libertatea, după cum este iubire şi voieşte iubirea, după cum este mister, diferit de toate particularităţile şi raporturile lumii naturale, istorice şi sociale. Aşa se defineşte cuvântul *decădere*, adică: *sclavie*, determinism, totul e dictat din afară, duşmănie, ură şi violenţă; acestea sunt caracterele căderii. Adunarea realizată în societate îmbogăţeşte viaţa omului, dar e în acelaşi timp şi sursă de sclavie. Sociomorfismul decăzut determină şi deformează de asemenea formele cunoaşterii lui Dumnezeu. Creştinismul istoric a fost foarte social în sensul rău, în sensul obiectivării spiritului şi nu îndeajuns de bun, în sensul realizării comunităţii, obştei. Împărăţia lui Dumnezeu, a cărei căutare este esenţa Creştinismului, nu e doar izbăvirea sufletelor individuale, ci şi adunarea spirituală, comunitatea oamenilor, ea este socială în sensul metafizic al cuvântului. Foarte uşor a devenit societatea creştină feudală sau burgheză, foarte greu devine socială, nu în sensul unei comunităţi ce vine din afară, ci a celei care înfloreşte, se deschide din lăuntric, din spirit. Grupul creştin, societatea, familia nu pot fi gândite decât comunitar şi nu ierarhic, ca o comunitate frăţească liberă.

Problema raportului dintre ființe, a victoriei asupra izolării și singurătății este problema fundamentală a vieții umane. Izolarea este rezultatul de mai târziu al unei complicate culturi; omul primitiv nu o cunoștea, el trăia numai în grupul lui social[106]. Colectivismul precede individualismul. Izolarea pune sub o nouă formă problema acestui raport. Pentru omul contemporan, evadat din viața organică, nu există problemă mai dureroasă. Omul trăiește într-o lume izolată. Iar ultimul adevăr e că o reală comunitate nu e posibilă decât prin Dumnezeu, venind de sus și nu de jos. Obiectivarea existenței umane fixează relațiile oamenilor între ei. Până la urmă, aceste relații vin forțat din afară, ele sunt necesare, dar nu se atinge deloc raportul adevărat[107].

În istorie omul e supus unui dublu proces: al individualizării și al socializării. Ființa cea mai individualizată e supusă maximei socializări. De aici provine un ascuțit conflict. E o greșeală să se creadă că socializarea creează o comunitate mai mare între oameni, poate chiar reduce această comunitate. În toate sferele existenței se produce o socializare datorită obiectivității de constrângere. Cunoașterea se socializează, am vorbit despre aceasta mai înainte. Apariția sociologiei teoretice și a socialismului practic reflectă procesul de socializare. În cursul secolului al XIX-lea, se manifestă tot mai mult idealurile limită ale vieții sociale. Dar ele apar într-o atmosferă de extremă obiectivare a existenței umane, sunt o ridicare activă

106 Vezi cărțile lui Lévy-Brühl și geniala operă a lui Bachofen: *Das Mutterrecht.*

107 Vezi cartea mea: *Cinq méditations sur l'existence.*

contra înjosirii omului, contra nedreptății și aservirii. Idealul comunist și idealul anarhic sunt idealuri limită. Ele au ca mari simboluri pâinea și libertatea. Sfâșierea din viața socială obiectivată pe care o duc oamenii are drept consecință faptul că aceștia propun sau libertate fără pâine, sau pâine fără libertate. Unirea pâinii și a libertății este cea mai dificilă sarcină și cel mai înalt adevăr. Această sarcină n-a fost proporțională cu forțele epocii noastre, atunci când s-a propus masselor pâine cu prețul reununțării la libertatea spiritului. Este și tema din *Legenda Marelui Inchizitor* de Dostoievski, legendă în care drumurile istoriei încep să se lumineze genial[108].

Societățile omenești și societățile care au trecut prin Creștinism au suferit sub diverse forme trei ispitiri, pe care Hristos le-a respins în pustiu. Omul simte o profundă nevoie nu doar de „pâine" (care simbolizează posibilitatea existenței omenești), dar și de o unitate universală. De aceea omul se unește cu cei care-i promit schimbarea pietrelor în pâine și creează împărățiile din această lume. Oamenii iubesc servitutea și autoritatea. Massa umană nu iubește libertatea și se teme de ea. De altfel libertatea a fost mult deformată și transformată în instrument de supunere, a fost înțeleasă exclusiv ca drept, ca pretenție a oamenilor, pe când ea este mai ales o datorie. Libertatea nu înseamnă ce cere omul lui Dumnezeu, ci ce cere Dumnezeu omului. De aceea libertatea nu este ușurință, ci dificultate, povară cu care trebuie să se încarce omul, ceea ce se acceptă atât de rar. În sens spiritual, libertatea este aristocratică, nu democratică. Mai există și o libertate

---

108 Vezi cartea mea: *La conception du monde chez Dostoïevski.*

burgheză, dar e o deformare şi o batjocură a spiritului. Libertatea este spirituală, este spirit. Vine din lumea numenală şi răstoarnă ordinul determinat al lumii fenomenale. Idealul anarhic luat în profunzimea limită este idealul limită al eliberării umane. Nu trebuie să însemne negarea importanţei funcţionale a Statului în această lume obiectivată. Anarhismul trebuie să se opună nu numai principiului armoniei, ci şi principiului puterii, adică al constrângerii ce vine din afară. Este fals optimismul unei mari părţi din doctrinele anarhice. În condiţiile acestei lumi obiectivate nu ne putem gândi la o societate ideală, fără rău, fără luptă, fără război. Pacifismul absolut în această lume e un ideal mincinos, pentru că e anti-eshatologic. Proudhon spune multe lucruri adevărate legate de această idee[109]. Toate formele politice sunt relative, şi democraţia şi monarhia. Până la urmă vor trebui întărite formele relative care dau maximum de libertate reală posibilă, demnitatea persoanei şi întâietatea dreptului asupra Statului. Dar rămâne un ideal victoria asupra puterii, aceasta fiind fondată pe alienare şi exteriorizare, înrobire. Numai apofatic poate fi gândită Împărăţia lui Dumnezeu, ca lipsă completată a puterii, ca împărăţie a libertăţii. Hegel spune că „legea este o obiectivare a spiritului", adică recunoaşte că înseamnă împărăţia obiectivării. Mai spune că Statul este ideea spirituală în *Aeusserlichkeit-ul* voinţei omeneşti de libertate. *Aeusserlichkeit-ul* este şi pecetea esenţială a Statului şi puterii.

---

109 Vezi Proudhon: *La guerre et la paix*.

Există două concepţii despre societate şi două drumuri care duc la ea. Societatea e înţeleasă ori ca natură ori ca spirit. Societatea e întocmită ca natură, conform legilor naturii, sau este întocmită ca realitate spirituală. Această opoziţie determină idealurile sociale şi caracterul luptei sociale. Societatea ca natură se află sub puterea necesităţii, e pusă în mişcare de lupta în vederea dominării şi a supremaţiei, în ea se produce o selecţie naturală a celor puternici şi se alcătuieşte pe principiile autorităţii şi ale constrângerii, în ea raporturile se definesc ca obiective. Societatea ca spirit este pusă în mişcare prin căutarea libertăţii, este bazată pe principiul persoanei şi al raporturilor subiective, este mişcată de dorinţa de a vedea la baza structurii sociale iubirea şi mila. Ca natură, societatea e supusă legii lumii, ca spirit voieşte să fie supusă legii lui Dumnezeu. Apărătorii organicului ca Schelling, Fr. Baader, Müler, Homiakov, Vl. Soloviov au înţeles-o altfel, dar erau iluziile romantice de care trebuiau să se despartă. În fapt, societatea este şi natură şi spirit, amândouă principiile acţionând în ea, dar principiul natural, ceea ce este din lume, domină spiritualul care este de la Dumnezeu, necesitatea domină libertatea, obiectivitatea de constrângere domină persoana, voinţa de putere şi supremaţie cu preţul milei şi al iubirii[110].

Dar marea minciună a fost că la baza „naturală" a societăţii ca luptă pentru existenţă şi dominare, emulaţia, războiul, exploatarea omului şi dispreţul faţă de demnitatea lui, violenţa celor puternici faţă de cei slabi

---

110 Evident că folosesc cuvintele „natură" şi „natural" într-un sens diferit de al lui J.J. Rousseau şi Tolstoi, sau al apărătorilor dreptului „natural".

au fost considerate ca baze eterne și chiar spirituale. Aceste baze păcătoase, inacceptabile au fost idealizate de teoreticienii autorității și ai organizării ierarhice. Societatea ca natură este o forță în ochii lumii, ca spiritul e un adevăr pentru care lumea este oarbă. Ca natură, societatea este obiectivare, exteriorizare, auto-alienarea spiritului și îndepărtarea în afara naturii umane, rezultatul – supunerea. Acestui proces îi corespunde naturalismul sociologic, care se luptă să dea o sancțiune științifică selecției rasei celor puternici, celor care domină și înăbușirii persoanei de către societatea înțeleasă ca organism[111]. Acestei concepții organice despre societate, relațiile patriarhale i-au adus o îmblânzire. Societatea ca organism, clădită pe relațiile patriarhale, tradiționale nu este sfâșiată de lupta furioasă, neînfrânată dintre oameni, grupări sociale, clase, națiuni, rase, ci este o relativă armonie socială, bazată pe inegalități ierarhice îndreptățite de credințele religioase populare. În societățile capitaliste zis individualiste, care la început se inspirau din ideologia Statului natural și a armoniei naturale, se desfășoară o luptă a tuturor contra tuturor și se creează cele mai mari inegalități sociale, care nu mai sunt îndreptățite de nici o credință populară, de nici o tradiție și sunt mărturia unei perfecte obrăznicii. Pe acest teren se pregătesc revolta și răscoala, în care se exprimă dreptatea, dar care au caracter de mișcare socialo-naturală și nu socialo-spirituală. Marxismul vrea

---

111 N. Mikhailovski a făcut dovada unei mari perspicacități, atunci când în anii '70 ai secolului trecut, a denunțat caracterul reacționar, ostil persoanei umane al teoriei organice a societății, a darwinismului în sociologie etc. Vezi cartea sa: *Lutte pour l'individualité*.

să elibereze omul de robia puterii economice, dar caută eliberarea chiar în economic, căruia îi dă o importanță metafizică[112].

Contrar naturalismului sociologic și primatului economicului, spiritul neobiectivat irumpe în viața naturală a societății, în această viață de patimi și de mincinoase confirmări ideologice, mai reale decât patimile, în această viață care se află sub puterea determinismului și voiește să transforme societatea, să introducă libertatea, demnitatea și valoarea persoanei, mila și frăția între oameni. Acest lucru s-a exprimat sub o formă abstractă în filozofie și în naiva idee de contract social.

Este interesant de notat, pentru demonstrarea caracterului convențional și confuzia terminologiei, că a fost numit drept natural ceea ce trebuia numit drept spiritual. Drepturile „naturale" ale omului se opun tocmai societății ca natură, determinismului natural în societate, de aceea aceste drepturi sunt spirituale și nu naturale[113]. Doctrina „naturalului" din istoria gândirii europene, a rațiunii naturale, a moralei naturale, a dreptului natural a fost strâns legată de lupta pentru eliberarea de opresiunea, pe care o suportau în Evul Mediu natura umană și natura în general. Dar vine vremea când trebuie arătat definitiv că înrobirea e cea care provine „natural" din lumea obiectivată și determinată, că eliberarea este spirituală, ea vine din spirit care este libertate și este dincolo de puterea determinării obiective. La aceasta se adaugă cele mai grave neînțelegeri.

---

112 Sub acest raport primele opere ale lui Marx sunt importante, mai ales *Philosophie und Nationalœkonomie*.

113 Vezi Jellinek: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

Nimic nu e mai îngrozitor decât să se considere materialismul ca filozofie eliberatoare şi spiritualismul ca filozofie de supunere. Neînţelegerea provine din faptul că s-a folosit spiritualismul pentru supunere, pentru a furniza sancţiuni ideologice tocmai unei societăţi ca natură şi nu unei societăţi ca spirit. Răul cel mai mare se găsea în aceste sancţiuni şi nu în primele elemente naturale. Totul se leagă de o falsă înţelegere a spiritului. În realitate, materia naturală este un principiu conservator şi reacţionar, iar spiritul, din contră, este principiul creator şi revoluţionar. Spiritul răstoarnă temeliile naturale şi înrobitoare ale societăţii şi se străduie să creeze o societate după chipul său. Astfel este dezvăluit caracterul pieritor, tranzitoriu al acestor baze ierarhice şi înrobitoare ale societăţii. Dar revoluţia spiritului în expresia sa socială cade uşor sub puterea obiectivării şi se manifestă mereu noi forme de sclavie.

Procesul irupţiei spiritului care se eliberează nu este o dezvoltare în linie dreaptă. Adevărata revoluţie a spiritului este sfârşitul obiectivării şi sfâşitul lumii acesteia, este revoluţia numenelor contra falsei direcţii din lumea fenomenelor. Atunci se va manifesta definitiv societatea spirituală, Împărăţia spiritului, Împărăţia lui Dumnezeu. Dar acţiunea destinului în istorie, acţiune care înlocuieşte pe cea a lui Dumnezeu şi a libertăţii umane, creează întrupările sale, duce la maxime obiectivări. În Stat, în împărăţia lumii de aici, şi mai ales la prinţul ei, există funcţii necesare lumii acesteia păcătoase, dar există şi o voinţă demonică de putere şi de dominare, care întăreşte nedreapta împărăţie a acestei lumi înrobite; există şi o imensă abundenţă de duşmănie şi ură. În cele din urmă imaginea Statului se va manifesta ca cea a bestiei care iese din abis.

Se spune cu uşurinţă şi plăcere că e imposibilă perfecţiunea pe pământ şi deci nu poate fi niciodată o societate perfectă. Se spune aşa pentru că nu se voieşte perfecţiunea şi există interesul menţinerii nedreptăţii. Dar e adevărat că pe acest plan „pământesc" nu poate fi o societate perfectă şi aşteptarea unei astfel de perfecţiuni e doar o iluzie. Dar nu aceasta este întrebarea, ci de a şti dacă este posibilă depăşirea acestei lumi obiective, dacă este posibilă nu numai suprimarea „pământescului", ci şi eliberarea lui, transfigurarea lui. Este o întrebare eshatologică. Creştinii cred că singura împărăţie viabilă este Împărăţia lui Dumnezeu. Această Împărăţie însă nu este de ajuns să fie aşteptată, trebuie edificată, iar edificarea ei trebuie să înceapă imediat, de pe acest pământ. Aceasta cere o înţelegere activă, creatoare a eshatologiei.

3

Evenimentul cel mai revoluţionar, cel mai transformator din istoria lumii e apariţia tehnicii, ca factor dominant în viaţa omenească, şi a maşinii care determină toată structura civilizaţiei[114]. Într-adevăr, maşina şi tehnica au o importanţă cosmogonică. În maşină există o noutate, ceva ce n-a mai fost niciodată în viaţa lumii. Maşina e o combinare de forţe fizice şi chimice, dar ea nu este o manifestare a naturii. Pe lângă corpurile organice şi anorganice apar şi corpuri organizate. Ele sunt natura

114 Vezi studiul meu *L'homme et la machine*. Vezi de asemenea şi F. Dessauer: *Philosophie der Technik*.

trecută prin acțiunea umană și supusă scopurilor lui. Tehnica face să iasă din sânul naturii forțe care erau adormite și nu se deschiseseră în vârtejul vieții naturale. Dacă într-o zi se va putea realiza dezagregarea atomului, aceasta va fi o revoluție cosmică ce va ieși din sânul civilizației. În același timp puterea crescândă a tehnicii în viața socială a oamenilor este o obiectivare din ce în ce mai mare a existenței umane, obiectivare care rănește sufletul și chinuiește viața. Omul se exteriorizează tot mai mult, pierde mereu și tot mai mult centrul său spiritual și integritatea. Viața umană nu mai e organică și devine organizată, se raționalizează și se mecanizează. Omul scapă din ritmul vieții naturale, din ce în ce mai mult se îndepărtează de natură (nu în sensul obiectului cunoașterii mecanice a naturii), iar viața lui emoțională, viața sufletească scad. Dialectica procesului tehnic este inclusă în faptul că mașina e o creație a omului și se îndreaptă împotriva omului, e creată de spirit și înrobește spiritul. Procesul civilizației e un proces contradictoriu și dublu. În viața societății se văd influențându-se unele pe altele spiritul, natura primă și tehnica. Există o tehnică elementară chiar de la începuturile civilizației, lupta pentru viață contra forțelor elementare ale naturii are nevoie de ea. Dar la apogeul civilizației rolul tehnicii devine predominant și înăbușă întreaga viață. Aceasta provoacă romantica reacție a „naturalului" contra tehnicii. Omul, rănit de civilizația tehnică, vrea să se întoarcă la viața organică și naturală care începe să-i pară un paradis. Este una dintre iluziile conștiinței, căci nu mai există întoarcere în acest paradis, nu se mai poate reveni de la viața organizată

tehnic la o viață naturală și organică. Un element organic și un element tehnic intră în societatea înțeleasă ca spirit.

Problema raporturilor dintre cultură și civilizație se leagă de această revoluție. Problema a fost pusă cu deosebită acuitate de gândirea rusă și germană[115]. Cronologic nu se poate înțelege această corelație. Tendința tipului de civilizație de a domina asupra tipului de cultură s-a manifestat întotdeauna, încă din vechime. Tema a existat și la profeți, adversari ai capitalismului ce avea să apară. Cultura mai este atașată naturalului organic, civilizația a rupt această legătură, e obsedată de voința organizării și raționalizării vieții, de voința puterii crescânde. Și se mai produce o amețitoare accelerare, o repeziciune nebună în toate procesele. Omul nu mai are timp să-și revină, să se aplece asupra lui însuși. Se produce un acut proces de dezumanizare, care vine tocmai din creșterea puterii omenești. E un paradox. În vremea burgheză a civilizațiilor tehnice bogățiile cresc extraordinar și acestea sunt distruse periodic de teribile războaie. Într-un anumit sens, războaiele distrugătoare, provocate de voința de putere, sunt destinul societăților bazate pe supremația civilizației tehnice și cufundate în mulțumirea burgheză. Instrumentele distructive sunt infinit mai puternice decât instrumentele creatoare. În apogeul ei, civilizația e extraordinar de ingenioasă în opera de ucidere, dar nu are în ea forțele învierii. Ceea ce o și condamnă. Rolul tehnicii pune cu o deosebită acuitate

115 Slavofilii Herzen, K. Leontiev etc. au pus această problemă mult înaintea lui Spengler.

problema spiritului, a cuceririi spirituale a vieții. Tehnica pune în mâinile oamenilor instrumente teribile de distrugere și violență. Un grup de oameni care a luat puterea cu ajutorul tehnicii poate conduce, stăpâni lumea tiranic. De aceea problema stadiului spiritual al oamenilor devine o problemă de viață și de moarte. La un stadiu spiritual inferior, oamenii care s-au înstăpânit pe mijloacele de distrugere pot face să sară lumea în aer. Armele elementare de odinioară nu dădeau asemenea posibilități. Puterea tehnicii atinge limitele de obiectivare ale existenței omenești, transformă omul în lucru, în obiect, în anonim. Victoria societății ca spirit ar însemna depășirea obiectivării existenței umane, ar demonstra victoria personalismului. Mașina pune o problemă eshatologică, duce la întreruperea istoriei.

Răul cel mare, suferințele mari din viața societăților nu provin doar din faptul că individual oamenii sunt răi și nemernici, ci provin mai ales din ideile nemernice, josnice de care sunt obsedați aceștia, din prejudecățile sociale, din credințele tulburi pe care le-a transmis mediul din care au apărut. Răul și suferința cauzate de niște Torquemada, Filip II, Robespierre și mulți alții, cruzimea acestora nu erau deloc cauzate de faptul că au fost oameni răi și nemernici (individual n-au fost), ci din faptul că erau obsedați de idei și credințe malefice, pe care și le reprezentau drept bune și înalte. Capul familiei, membrul unei caste, directorul unei instituții de Stat, stăpânul unei întreprinderi, ierarhul unei biserici, generalul, ministrul, țarul sunt cruzi și răspândesc suferința, mai ales, ca urmare a conștiinței ce o au despre poziția lor ierarhică; prin natura lor și individual

se poate ca ei să nu fie cruzi, dar starea tradiţională a conştiinţei lor le prescrie să fie implacabili, cruzi, violenţi. Aceşti oameni cu conştiinţa deformată apără onoarea şi puterea familiei, a castei, a Statului, a armatei, instituţiei ecleziastice, apără principiul puterii şi al ierarhiei.

Câte vieţi omeneşti mutilate şi pierdute ca urmare a falselor idei despre autoritate ale părinţilor sau conducătorilor! Ierarhismul obiectiv, bazat pe specie şi general, neagă demnitatea şi valoarea persoanei, nu este solidar calităţilor omeneşti şi poartă marca stării de cădere în care se află existenţa. Numai ierarhismul harismatic, subiectiv, spiritual afirmă demnitatea şi valoarea omului însuşi, a persoanei cu calităţile sale. Principiile ierarhice obiective, mai îngrozitoare decât ciuma sau holera, sacrifică întotdeauna persoana, fiinţa vie, aptă de suferinţă şi bucurie, le sacrifică în numele speciei, rasei, Statului, castei etc. Dimpotrivă, ierarhismul subiectiv este un ierarhism uman, este ierarhismul darurilor, al harismelor în profet, apostol, sfânt, este un ierarhism al geniului în creaţia umană, un ierarhism al nobleţei personale şi al frumuseţii sufletului. Există o inegalitate metafizică între oameni privind harismele, dar această inegalitate păstrează demnitatea şi valoarea fiecărei fiinţe vii, a tuturor copiilor lui Dumnezeu identic inegali. Aproape niciodată nu corespunde ierarhismul social obiectiv cu cel spiritual subiectiv, prea des e o selecţie a celor mai răi, a celor mai josnici în privinţa calităţile personale. Ierarhismul obiectiv e cea mai vicleană convenţie a lumii căzute, obiectivate. În această lume de aici, cei mai mari în harisme şi calităţi interioare sunt victime, sunt persecutaţi şi crucificaţi. Cât de tragică e soarta profetului şi a

geniului aici pe pământ! Cum triumfă în această lume numai talentele mediocre, obişnuite şi adaptate! Numai căpitanii şi oamenii puterii sunt declaraţi sacrosancţi, ca şi triburile, oraşele, naţiunile, Statele. Dar acesta a fost şi este încă un adevărat păgânism.

Apărătorii ierarhismului obiectiv nu vorbesc însă despre imposibilitatea egalităţii între oameni, despre inegalitatea naturală între ei şi de supremaţia unora asupra altora. Chiar ideea de egalitate este în sine realmente vidă şi arbitrară. Ideea de demnitate a fiecărui om şi de libertate ca persoană este primordială, chiar dacă persoana nu există decât virtualmente. Iar egalitatea înseamnă numai faptul că libertatea şi demnitatea sunt afirmate pentru fiecare persoană, pentru toţi oamenii şi că nici un om nu poate fi tratat ca un lucru, nici ca un mijloc. În societatea ca spirit, inegalitatea metafizică, harismatică, diferenţa calităţilor dintre oameni sunt precis luminate. Dar în societatea ca natură obiectivă este o monstruoasă inegalitate, supremaţia unora şi sclavia altora se unesc şi duc împreună la nivelarea persoanelor, la supunerea persoanei, la conştiinţa de clan, la dominarea societăţii asupra omului. Înspăimântătoarei sclavii a omului în societatea obiectivată, vampirismului dominării principiilor ierarhice, inumane şi antiumane, ideilor de clan, trebuie să li se opună umanitatea, o umanitate pură, divină, un ierarhism uman, harismatic. Aceasta înseamnă înlocuirea societăţii legale printr-o societate harismatică sau mai exact printr-o comunitate de oameni eliberaţi în spirit. Numai un personalism pe baze numenale se opune sclaviei omului, sclaviei care ia cele mai diverse forme, chiar forme liberale şi socialiste. E un personalism social şi

nu individualist, un personalism comunitar, de obşte. Dar revoluţia spirituală, personalistă nu se poate gândi decât eshatologic. Ea marchează sfârşitul lumii obiectivate, obişnuite, al lumii determinismului, ea este trecerea la împărăţia libertăţii, este un nou eon al Spiritului. Or acest personalism, care cuprinde tot ce este viu, se afirmă chiar de acum şi de aici, nu e doar în viitor, este şi în prezent, arată drumul, deşi nu aşteaptă cu optimism o victorie în condiţiile acestei lumi. Iar acest personalism e un miracol pentru lumea obişnuinţei, a banalităţii sociale, el se opune naturii obiectivate, este o altă ordine de existenţă. Pentru evitarea oricărei neînţelegeri, trebuie spus că în cele mai materiale laturi ale lumii obiectivate este inevitabilă constrângerea, nu se poate lăsa libertatea deplină şi completă materialităţii grosolane. Dar, cu cât ne înălţăm către spiritualitate, cu atât constrângerea obiectivă e mai deplasată şi mai inadmisibilă, cu atât trebuie afirmată mai mult libertatea subiectivităţii, libertatea spiritului. Mai trebuie spus că există o autentică şi sacră tradiţie, aceasta este amintirea, memoria dătătoare de viaţă; prin ea se păstrează legătura cu eternul trecutului, dar în acest fel este depăşită tradiţia clanului, iar nu cea a comunităţii, aceea a inerţiei, a obiectivării, şi nu a spiritualităţii.

Capitolul IX

– 1) Sfârşitul fiinţei obiective. Descoperirea libertăţii şi a existenţei personale în universalitatea concretă. Suprimarea opoziţiei dintre subiect şi obiect. Interpretare gnoseologică şi metafizică a eshatologiei. – 2) Eshatologie personală şi eshatologie istorico-universală. 3) Pre-existenţa sufletelor şi metempsihoza pe multiple planuri. Eliberarea de infern.

1

S-a mai spus că istoria lumii şi istoria omenirii nu au sens decât dacă trebuie să se îndeplinească. Ar fi absurdă o istorie fără sfârşit. Dacă o istorie de acest gen ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres nu ar fi de acceptat, pentru că ar însemna o transformare a tot ce a trăit, a tot ce este viu şi a tot ce va trăi în viitor, o transformare a oricărei generaţii vii în instrument pentru generaţiile viitoare, şi aşa la infinit. Tot ce este actual e un mijloc pentru viitor. Un infinit progres, un proces nesfârşit înseamnă triumful morţii. Numai învierea a tot ceea ce este viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are o măsură comună cu destinul persoanei. Un sens, care n-ar avea această măsură comună cu destinul persoanei, cu destinul meu şi care n-ar însemna nimic pentru el, ar fi o absurditate. Dacă sensul universal nu este în acelaşi timp un sens personal, el este absurd. Nu pot trăi într-un „mare tot" – „marele tot"

trebuie să fie în mine, trebuie să-l descopăr în mine. Dacă Dumnezeu există şi dacă aceasta nu înseamnă nimic pentru mine şi destinul meu etern, ar fi ca şi cum Dumnezeu nu există deloc. Sfârşitul demonstrează nesfârşitul existenţei umane. Dar lipsa sfârşitului, adică un rău infinit ar arăta finalul existenţei umane, o definitivă sfârşire. Dumnezeu este Infinit, nu în sensul unui infinit rău, ci în acela al Infinităţii bune, şi de la El porneşte sfârşitul a tot ce este reprezentat ca infinit în sensul rău. Raţionalizarea religiei se forţează să atribuie lui Dumnezeu infinitatea rea. Viaţa mea e absurdă dacă o termină definitiv moartea. Chiar valorile cu care se poate împlini această viaţă nu o salvează de absurditate. Dar viaţa mea n-ar fi mai puţin absurdă dacă ar fi nesfârşită în lumea aceasta obiectivată, n-ar mai fi o viaţă eternă. Viaţa istorică e fără sens dacă biruie moartea continuu în ea şi dacă nu există sfârşit al acestei morţi, dacă nu există o biruinţă asupra morţii, dacă e nesfârşită. O istorie fără sfârşit în contingenţele lumii obiective este triumful finitudinii, adică al morţii. Infinitul istoriei, dacă această istorie n-are semnificaţie existenţială raportată la fiinţele existente şi la existenţă, este cea mai teribilă dintre absurdităţi. Numai sfârşitul ca înviere, care integrează în ea toate realizările creatoare ale fiinţelor existente, poate da un sens existenţei personale şi istorice. Sensul este dincolo de limitele istoriei, al istoriei personale şi cosmice, nu este imanent ci transcendent.

Dar chiar cuvintele „imanent" şi „transcendent" sunt relative şi convenţionale. Transcendentul, aflat dincolo de limite, acţionează imanent. Imanentul în istorie este în raport cu ea o forţă transcendentă.

Timpul nu conține eternitatea și totuși aceasta intră în timp și timpul iese din eternitate. Este fundamental paradoxul propriu raporturilor sfârșit și nesfârșit, timp și eternitate. Totul este mișcat prin opoziția care există între sfârșit și nesfârșit, între temporal și etern. Toată viața noastră are așezarea, sau mai bine-zis neliniștea, pe această bază. Omul este o ființă care sfârșește, limitată, care cuprinde în el infinitul ce-l dorește ca sfârșit, e o ființă temporală care poartă în ea eternitatea și dorește eternitatea. Inevitabil, metafizica devine eshatologică. Slăbiciunea tuturor vechilor metafizici a fost tocmai că nu erau eshatologice. Or punctul slab al sistemelor eshatologice și teologice a fost că gnoseologic și metafizic erau naive. Este necesară o interpretare gnoseologică și metafizică a eshatologiei, de aceea în mare parte acesta e sensul cărții mele, care leagă problema sfârșitului de ideea obiectivării, pentru mine esențială. Raportul dintre această lume și cealaltă este astfel înțeles într-un fel cu totul nou.

Sensul metafizic și gnoseologic al sfârșitului lumii și al istoriei înseamnă sfârșitul ființei obiective și că obiectivitatea e depășită. Este în același timp și dispariția opoziției subiect-obiect. Filozofia religioasa indiană s-a plasat dincolo de această opoziție și în aceasta rezidă adevărul său. Dar această filozofie era limitată, în sensul că nu unea această atitudine nici cu istoria, nici cu experiența creației omenești. Sfârșitul arată și o victorie a timpului existențial asupra celui istoric și cosmic. Numai în timpul existențial, ce-și are măsura în tensiunea și intensitatea stărilor subiectului, se poate descoperi o ieșire către eternitate. Sfârșitul nu poate fi gândit în timpul istoric

şi cosmic, acest timp e sub puterea infinităţii rele, se leagă de o fundamentală antinomie a sfârşitului.

Din punct de vedere filozofic, paradoxul timpului face foarte dificilă interpretarea Apocalipsei, cartea despre sfârşit. Nu putem gândi sfârşitul lumii în timpul istoric, adică sfârşitul nu poate fi obiectivat. Dar în acelaşi timp e imposibil de gândit sfârşitul lumii în afara istoriei, ca eveniment ce se petrece exclusiv dincolo. E o antinomie de tip kantian. Timpul nu va mai fi, timpul obiectivat al acestei lumi nu va mai exista. Dar timpul nu se poate sfârşi în timp. Nimic nu se întâmplă în viitor care este un fragment detaşat al timpului nostru. Dar aceasta înseamnă că totul se întâmplă în timpul existenţial, e o trecere de la obiectivitatea existenţei, la subiectivarea existenţei, o trecere la spiritualitate. Omul ca numen aparţine începuturilor şi tot ca numen aparţine sfârşitului, dar destinul şi-l trăieşte în lumea fenomenală. Ceea ce numim noi sfârşit, proiectându-l într-o sferă exterioară, este experienţa existenţială a unui contact cu numenalul în conflictul cu fenomenalul. Nu este experienţa unei evoluţii, ci a unui şoc, a unei catastrofe în existenţa personală şi istorică. În obiectivitatea lumii, în starea de cădere în care se află existenţa umană, sfârşitul e reprezentat ca o ursită, apăsătoare, grea, peste o lume vinovată şi peste un om vinovat, e reprezentat ca o teribilă judecată. În sfârşit, există un element implacabil care este tribunalul conştiinţei, glasul lui Dumnezeu în om. Dar mai este, în sfârşit, şi venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Aceasta e antinomia, solidară libertăţii. Sfârşitul nu e numai lucrarea ursitei divine (aceasta este o exprimare proastă), ci şi a libertăţii omeneşti. Iar o astfel de antinomie nu este mai mică decât cea legată de timp.

De unde şi geniala viziune a lui N. Fedorov, despre natura convenţională a profeţiilor apocaliptice[116]. Daca nu există o „activitate comună" creştină, o activitate a libertăţii în realizarea Împărăţiei lui Dumnezeu, trebuie aşteptat un sfârşit sumbru, teribil; dacă din contră, există o „activitate comună" a oamenilor, sfârşitul va fi o transfigurare a lumii, o înviere a tuturor fiinţelor vii. Dar Fedorov n-a găsit expresia filozofică a acestei probleme, doctrina lui e naiv-realistă şi se desfăşoară doar pe un singur plan. Existenţa autentică, profundă a omului, eul numenal nu aparţin lumii obiectelor. Va fi un sfârşit pentru lumea obiectivă, dar va proveni din procesul exterior al lumii obiective. Lumina transcendentă în această lume nu vine din lume dacă considerăm obiectele – fenomene deasupra lumii, ci din subiectele numene. Prin paradoxul timpului constatăm că sfârşitul lumii e mereu aproape, îl atingem de fiecare dată când îi simţim şocul. Şi, în acelaşi timp, sfârşitul lumii e proiectat în viitor şi se vorbeşte de venirea unei epoci apocaliptice. Sfârşitul nu este interpretat ca o soartă, ci ca libertate, este descoperirea persoanei şi a libertăţii în universalitatea concretă a existenţei spirituale, în eternitate. Este transfigurarea lumii la care omul ia parte creator şi activ, e un cer nou şi un pământ nou.

Raporturile existenţiale, reale se pot exprima prin legi, dar nu sunt supuse legilor gândite ca realităţi dominatoare. De aceea este posibilă o schimbare a raporturilor în lume, încetarea obiectivităţii dintre raporturi. O asemenea schimbare de raporturi este o

116 Vezi cartea sa: *Philosophie de l'activité commune.*

victorie asupra puterii necesităţii, iar din unghiul concepţiei deterministe a lumii schimbarea este miraculoasă. Aici e vorba de o concepţie senzualistă a miraculosului. În istoria conştiinţei europene s-au ciocnit şi opus între ele două credinţe: credinţa în Dumnezeu şi credinţa în om. Această opoziţie corespunde unui moment în dialectica conştiinţei. La o treaptă mai înaltă de conştiinţă, omul înţelege că această credinţă în Dumnezeu implică credinţa în om, iar credinţa în om, credinţa în Dumnezeu. De aceea creştinismul trebuie înţeles ca religie teandrică. Singura sursă a credinţei în Dumnezeu este existenţa divinului în om. Nici o josnicie omenească, oricât de groaznică ar fi, nu poate determina negarea acestei măreţii a omului. Credinţa în Dumnezeu fără credinţa în om e o formă de idolatrie. Chiar ideea de Revelaţie devine absurdă dacă cel căruia i se revelă Dumnezeu e un neant absolut şi nu corespunde deloc celui care se revelă. Negarea şi coborârea omului în barthism împiedică această teologie să fie realmente dialectică. Contrar lui Schleiermacher se poate spune că religia nu este un sentiment de dependeţă al omului, ci unul de independenţă al acestuia în raport cu lumea, în virtutea prezenţei în om a principiului divin, a unei ipostaze divino-filiale. Dar omul, în dialectica existenţială, trece printr-o stare de umilinţă şi descurajare. S-a vrut a-l face să creadă că această stare era singura firească lui. Dar omul nu este doar unul dintre fenomenele lumii obiective, esenţa sa numenală rămâne în el şi, prin actele care provin din ea poate transforma lumea aceasta. E absolut greşit să se despartă această lume de cealaltă. Tocmai viaţa concretă din această lume obiectivă căzută, viaţa

concretă a oamenilor, animalelor, plantelor, pământului, munţilor, câmpiilor, fluviilor şi mărilor, stelelor şi spaţiilor cereşti cuprinde în sine un sâmbure numenal care nu se află în generalul abstract, în ierarhia personalizată a universaliilor. Dar lumea căzută creează şi formaţiuni fictive, fără sâmburele, miezul numenal, paie care trebuie separate de neghină, insecte şi reptile respingătoare, monştrii iluzorii. Perspectiva eshatologică, transfigurarea lumii este posibilă tocmai pentru că o bază numenală se găseşte în viaţa concretă a lumii, în manifestările ei cele mai simple. În orice caz, acest fundament numenal este mult mai important în ea decât în viaţa Statelor sau în civilizaţia tehnică, unde întreaga viaţă individuală e înăbuşită de generalul abstract.

2

Sunt două perspective eshatologice, una personal-individuală, cealaltă istoric-universală. Concilierea acestor două perspective, ca urmare a paradoxului timpului, e extraordinar de dificilă. În teologia creştină tradiţională niciodată n-au fost lămurite îndeajuns. Pe de o parte se afirmă soluţia individuală a destinului personal al omului după moarte. Pe de altă parte se aşteaptă soluţia destinului omenirii şi a întregii lumii la sfârşitul vremilor şi al istoriei. Între aceste două perspective se constituie un timp vid. Destinul meu personal nu poate fi izolat, este solidar cu al istoriei, al lumii şi al omenirii. Destinul lumii şi al întregii umanităţi este şi al meu, şi invers, destinul lumii şi al întregii omeniri nu poate avea soluţie fără mine. Un eşec trăit de mine însumi

sau de oricare altă ființă ar fi eșecul lumii și al întregii umanități. Faptul că destinul meu personal nu mă interesează mai puțin, ci mă interesează chiar mai mult decât soarta întregului sistem solar, nu este expresia obișnuitului egoism omenesc, ci afirmarea microcosmicității omului. Totuși, instinctele de răzbunare și cruzime au condus oamenii la construirea unei eshatologii crude și răzbunătoare. Cât ar fi de trist, trebuie recunoscut, că religiile salvării concep infernul. Nici Apocalipsa creștină nu este lipsită de eshatologia răzbunării. Dante, marele poet creștin, de aici s-a inspirat. Chiar s-a edificat o doctrină despre bucuria drepților în cer la vederea chinurilor îndurate de păcătoși în infern. (Cartea lui Enoch, papa Grigore cel Mare, Sf. Toma d'Aquino, Jean Edwards). E o greșeală să se creadă că doctrina chinurilor eterne doar îngrozește oamenii, ea le procură și plăcere și mulțumire. Și nu numai oamenilor cruzi, răi și răzbunători (Sfântul Toma d'Aquino era un om sfânt, fără umbră de răutate, mai curând tandru și bun, dar triumful dreptății prin chinurile infernale ce le sufereau păcătoșii, îi dădea o bucurie anticipată). Ideea de dreptate poate fi o idee de răzbunare. Ideea de infern a avut o importanță enormă, și chiar sub o formă modificată mai influențează conștiința, care și-a pierdut vechile credințe. Ura, răzbunarea, o atitudine fără milă față de dușman duc întotdeauna la dorirea infernului. Doctrina despre infernul etern e un dualism fără ieșire, nu relativ, ci un dualism absolut și înseamnă eșecul fatal nu numai al omului, dar mai ales al lui Dumnezeu, un eșec în creația lumii, nu un eșec în timp, ci în eternitate.

Cea mai mare spaimă religioasă nu vine propriu-zis de la Dumnezeu, ci din faptul că nu mai este Dumnezeu,

că Dumnezeu m-a părăsit, că s-a despărţit de mine. A fi în infern înseamnă a fi fără Dumnezeu. Este frapant să constatăm că perşii (care sunt consideraţi ca părinţii concepţiei dualiste) admiteau un infern neetern şi prin aceasta au fost superiori creştinilor, partizani ai doctrinei infernului etern. Pentru eshatologie are o importanţa fundamentală problema infernului. Perspectiva eshatologică a infernului este sclavia într-un timp obiectivat şi căzut. Acest lucru atestă faptul că pe planul obiectivării problema eshatologică pusă omului este fără soluţie. În timp ce doctrinele teologice tradiţionale sunt dominate în eshatologia lor de obiectivare, ele atribuie lumii numenale ceea ce nu poate aparţine decât lumii fenomenale, atribuie eternităţii ce nu poate aparţine decât timpului şi reciproc. Pe pământ omul trăieşte experienţa chinurilor infernale şi acestea i se reprezintă ca eterne şi fără sfârşit[117]. Dar în această experienţă omul rămâne sub stăpânirea timpului căzut, nu iese în eternitate. Ca urmare a iluziilor conştiinţei create de obiectivare, omul proiectează experienţa chinurilor infernale în viaţa eternă, obiectivează răul vieţii de aici într-o împărăţie diabolică, infernală, paralelă Împărăţiei lui Dumnezeu. Dar dacă se eliberează de coşmarurile ivite prin conştiinţa noastră obiectivată, sub care zace abisul subconştientului, atunci i se poate lumina experienţa paradoxului timpului. Infernul există, şi numai un optimism uşuratic, îl poate tăgădui complet. Dar infernul este aici, jos, pe pământ şi nu în altă lume, este fenomenal şi nu numenal, este în timp şi nu în eternitate, aparţine mai

117 Vezi cartea mea: *De la destination de l'homme.*

mult domeniului magiei decât al misticii. Totodată pentru mine se luminează faptul că infernul, fie el numai pentru mine singur, (în unele momente mă judec demn de el) e un eşec al întregii creaţii, este o fisură în Împărăţia lui Dumnezeu. Dimpotrivă, nu este posibil paradisul pentru mine decât dacă nu există infern etern pentru nici o fiinţă vie, sau care a trăit. Nu te poţi salva singur şi în izolare. Izbăvirea nu poate fi decât o eliberare colectivă, universală de chinuri. Chiar cuvântul *izbăvire* e doar o expresie exterioară pentru definirea iluminării şi a transfigurăril. Înţeleasă în acest mod, creaţia lumii este inacceptabilă.

La vechii evrei, nădejdea în nemurire nu era legată de doctrina despre suflet, ci de doctrina despre Dumnezeu, privitoare la realizarea promisiunilor din partea lui Dumnezeu, făcute poporului. Era o credinţă şi o speranţă mesianică. În Creştinism, această credinţă şi speranţă capătă un caracter universal, există speranţa unei învieri şi transfigurări generale, nădejdea în venirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Doctrina infernului etern în eshatologia creştină înseamnă că conştiinţa universală n-a fost încă atinsă complet şi că spiritul iubirii încă n-a învins anticul spirit de răzbunare. Conştiinţa creştină nu a fost eliberată încă de rămăşiţele eshatologiei penale şi răzbunătoare. Ea trebuie încă să fie purificată de vechea teroare, de *terror anticus*. Această teroare s-a confundat în teroarea divină cu cea a acestei lumi, care ameninţă omul cu grozăviile ei. Ideea despre Dumnezeu a fost înăbuşită de categoriile sociomorfismului, antropomorfismului, cosmomorfismului. Dar această concepţie revelă o insuficientă venerare a Misterului. Calcule omeneşti, prea omeneşti, I s-au atribuit lui Dumnezeu, raporturilor Lui cu lumea şi cu omul.

Dumnezeu a fost gândit în categoriile noastre de forță, putere, guvernare, justiție. Dar nu seamănă cu nimic din ceea ce se află în lumea obiectivării. Nu este nici măcar ființă, și cu atât mai puțin forță în sensul ce-l dăm noi aici, pe pământ, sau putere. Este Spirit, este Libertate. Este Iubire, este Creație Eternă.

Punctul slab al eshatologiei este tendința revenirii la timp, atunci când se pune de fapt problema eternității. În gândirea eshatologică, neeliberată de puterea obiectivării, exteriorizând sfârșitul sub forma lumii acesteia, nu numai imaginea infernului este insuportabilă, dar și cea a paradisului. O împărăție pământească sensibil sublimizată e transferată în cer, căruia i se atribuie categoriile noastre sociale și mărginite. Infinitul e gândit prin finit. Câteodată apare dorința de a prefera pământul nostru păcătos cu nesfârșitele lui nemulțumiri, cu contradicțiile și suferințele lui, acestui paradis limitat, finit, satisfăcut. Sunt în scrierile lui Dostoievski gânduri geniale despre paradis, el descoperă o genială dialectică legată de această idee[118].

118 În genialul *Vis al unui om ridicol*, Dostoievski scrie aceste cuvinte uimitoare: „Au cunoscut mâhnirea și au iubit-o, le era sete de chinuri și spuneau că adevărul nu se poate atinge decât prin chinuri. Astfel supliciile apărură. Când au devenit răi, au început să vorbească despre fraternitate și despre umanitate și au înțeles aceste idei. Când au devenit criminali au inventat justiția și și-au impus coduri întregi pentru a o păzi; și, pentru a atrage atenția asupra acestor coduri, au înălțat ghilotina. Nu-și mai aminteau decât cu greu ceea ce pierduseră și nici măcar nu mai voiau să creadă c-ar fi fost vreodată inocenți și fericiți. Chiar râdeau de posibilitatea acestei fericiri trecute, care fusese a lor, și îi dădeau numele de vis... Pierzând orice credință intr-o veche fericire despre care spuneau că e un mit, voiau atât de mult să redevină inocenți și fericiți încât au murit ca niște copii în dorințele inimilor lor, n-au crezut în aceste dorințe, au construit temple și s-au pornit să se roage propriei lor idei, propriei lor

Este imposibil să gândim sfârşitul atribuindu-i trăsăturile limitate din lumea noastră, aceasta înseamnă că e imposibil de obiectivat sfârşitul, imposibil de a face eternitatea să intre în timp. Există în om un vis înflăcărat de paradis, adică de bucurie, de libertate, de frumuseţe, de avânt creator, de iubire. Iar visul ia când forma unei amintiri a secolului de aur din trecut, când a aşteptării mesianice din viitor. Dar e un singur şi acelaşi vis, al unei fiinţe existente, rănite de timp, însetate să iasă din timp. În artă, în poezie, e o reminiscenţă de paradis. Dar îndreptându-se către viitor, omul e împărţit dureros, aşteaptă nu doar bucuria şi eliberarea din captivitate, dar şi suferinţele şi chinurile posibile. Categoria viitorului este o categorie din lumea căzută ca obiectivitate, cădere în afara timpului existenţial, a profunzimii existenţei. Există oameni care deţin puterea ascunsă de a depăşi limitele spaţiului şi ale timpului. De acest fapt se leagă fenomene ce nu se pot tăgădui, numite telepatice. Dar ele pot foarte bine să nu denote în sine o realitate spirituală extraordinară. Depăşirea reală şi spirituală a limitelor spaţiului şi timpului nostru va fi faptul unei noi epoci, purtătoare

«dorinţe», necrezând deloc în posibilitatea împlinirii lor. Şi totuşi, dacă s-ar fi putut produce doar o întoarcere din partea lor la starea aceea de inocenţă şi de fericire pe care o pierduseră, şi dacă cineva le-ar fi arătat din nou şi i-ar fi întrebat de vor să revină la acea stare, bineînţeles că l-ar fi refuzat. Cel din cauza căruia paradisul a fost pierdut spune aceste cuvinte: «Celebrau suferinţele în cânturile lor. Mergeam în mijlocul lor, frângându-mi mâinile şi plângându-i, dar îi iubeam poate chiar mai mult decât înainte, când suferinţa se citea încă pe feţele lor şi când erau inocenţi şi atât de frumoşi. Niciodată pământul nu a fost al lor, acest pământ pe care ei l-au pângărit, şi n-a fost al lor, mai ales, pe vremea când era un paradis, şi asta doar pentru că pe el a apărut durerea.»"

de spiritualitate, a epocii Paracletului. În Spirit, totul va apărea sub o nouă şi diferită lumină.

Doctrina antică a migraţiei sufletelor, pe care au vulgarizat-o teosofii, include în sine o problemă serioasă. O nesfârşită pribegie, pe un singur plan, pe pământul nostru, sufletul trecând în diverşi oameni, chiar în animale este un altfel de coşmar eshatologic, diferit de coşmarul chinurilor infernale eterne. Dar ideea pribegirii sufletelor poate fi o uşurare în comparaţie cu un infern veşnic. În orice caz, înseamnă că nu este luată nici o hotărâre irevocabilă în destinul omului, în decursul scurtului *moment* al vieţii, între naştere şi moarte şi în decursul limitatei experienţe în spaţiu şi timp. Ea înseamnă doar dorinţa unei experienţe mai îndelungate; în fine, această înspăimântătoare idee, că nici o ameliorare nu-i posibilă după moarte, e absentă. Dar dacă refuzăm să admitem doctrina îngrozitoare a infernului etern, trebuie să recunoaştem pre-existenţa sufletului pe un alt plan, înaintea naşterii pe pământ, să admitem continuarea drumului pe un alt plan, după moarte. Aceasta înseamnă că metempsihoza pe un singur plan nu poate fi acceptată, căci ea contrazice integralitatea persoanei şi chiar inalterabilitatea ideii de om, dar ideea metempsihozei pe mai multe planuri poate fi admisă: ea face ca destinul omului să depindă de existenţa şi pe un alt plan decât al lumii obiective a fenomenelor. Leibniz are dreptate când vorbeşte de metamorfoză nu de metempsihoză. În orice caz e mai acceptabilă doctrina lui Origen decât cea teologică tradiţională despre creaţia sufletului în momentul concepţiei sau venirii lui în lume prin naştere, pe calea transmiterii ereditare.

Oricum nu se poate lega destinul eshatologic al omului numai de lumea fenomenelor, căreia eu îi spun lumea obiectivării. Existenţa omului pe acest plan al lumii e doar un moment în drumul lui spiritual. Dar soarta omului e cufundată în eternitate şi nu poate depinde definitiv de această lume căzută. Căderea omului s-a produs în afara acestei lumi a fenomenelor şi în afara acestui timp. Dimpotrivă, lumea şi timpul sunt rezultatul căderii. De aceea calea urmată de om, şi care decide destinul lui, nu se poate găsi exclusiv în lumea aceasta, în acest eon mondial. Doctrina populară a pribegiei sufletelor rămâne, în fond, în acest timp de aici, care·este gândit ca infinit şi nu cunoaşte ieşirea în eternitate. Ca şi doctrina infernului de altfel. Aceasta arată importanţa fundamentală a problemei timpului pentru eshatologie. Toate dificultăţile ce se înfăţişează conştiinţei eshatologice provin din ceea ce se gândeşte prin categoriile trecutului şi ale viitorului. Dar perspectiva eshatologică e dincolo de aceste categorii. De aceea doctrina nesfârşitelor metamorfoze, ca şi a infinitelor suplicii infernale este la fel de neadmis. Sunt două forme de raţionalizare a misterului. Doctrina populară a metempsihozei pe un singur plan sfărâmă persoana umană, negând importanţa formei trupeşti pentru ea, negând indisolubila legătură dintre persoană şi această formă, dintre persoană şi chipul uman unic. Metempsihoza pe mai multe planuri nu înseamnă neapărat trecerea într-un alt corp. Materia trupului e schimbată, dar nu forma, chipul ei care este spiritual. Este greşit a gândi că „lumea aceasta" înseamnă lumea trupească şi „cealaltă lume" – lumea netrupească. Materialitate şi corporalitate nu sunt unul şi acelaşi lucru. „Lumea cealaltă" este şi ea corporală în sensul formei

eterne, al chipului etern, al expresiei eterne a chipului. Calitatea corpului depinde de starea spiritului şi a sufletului. Spiritul-suflet creează corpul său. De aceea cea mai adevărată şi cea mai profundă doctrină este cea a învierii, a învierii întregii ființe, nu păstrarea unor bucățele de ființă.

Se produce o metamorfoză şi o transformare nu doar a ființei particulare, a omului, dar şi a lumii întregi. Trăirea eshatologică vine din această dezîntrupare şi reîntrupare a lumii. Se poate învinge acest proces murind, dar aceasta nu este o moarte definitivă. Este falsă aspirația spiritului la o condensare a lumii. Trebuie să se tindă la o biruință asupra apăsării lumii, să se tindă la transfigurare. Filozofia religioasă indiană predică Karma, acțiunea lucrărilor chiar şi după moarte; predică Samsara, veşnica vâltoare de noi naşteri datorită Karmei; predică Sangkhara – caracterul dureros al acestor naşteri, predică Maksa – care este eliberarea de durerea noilor naşteri, depăşind Karma. Este ceva adevărat în toate acestea, dar răsfrânt într-o conştiință cosmocentrică, care ignoră ceea ce devine ființa eliberată de puterea lumii, omul îşi împlineşte destinul cufundându-se în cosmos. Creştinismul predică despre omul eliberat de puterea acestei lumi, de vârtejul cosmic, de ierarhia spiritelor şi a demonilor cosmici. În aceasta constă unicitatea lumii creştine, particularitatea eshatologiei creştine. Eshatologia teosofică rămâne supusă puterii ierarhiilor cosmice, nu este eliberată de demonolatrie. Dar lumea, cu multiplele ei planuri, e un mediu în care-şi împlineşte omul destinul. Spiritual, omul se poate elibera de puterea acestei lumi, dar nu se poate separa, nu poate scăpa de ea. Pentru om există două

moduri de a fi în raport cu lumea: sau se supune ei ca parte din ea, sau absoarbe lumea în el însuşi, şi aceasta devine o parte din om. Al doilea mod e singurul care eliberează spiritual. Creştinismul e o religie istorică şi nu naturalistă, e o religie spirituală şi nu cosmică. De aceea eshatologia creştină e mesianică. Dar două pericole ameninţă conştiinţa eshatologică, acela de a cădea în naturalismul monist al doctrinei metempsihozei, şi acela de a ajunge la satanismul dualist al doctrinei infernului etern. Amândouă pericolele rămân sub puterea obiectivării şi a timpului obiectivat. Eshatologia nu se poate dezvălui realmente decât în epoca Paracletului, va fi revelaţia Spiritului, a Duhului.

Lumea obiectivată, fenomenală e sub puterea procesului generic, iar conştiinţa speciei domină. Elementul personal, individual care nu se repetă deloc e oprimat şi înăbuşit în ea. De aici a apărut problema metafizică a sexului şi a iubirii. Sexul nu e numai un fenomen biologic, ci şi un fenomen metafizic. Prin sexul care dă naştere triumfă în lume elementul speciei, individul se dezagregă şi apar noi mulţimi de indivizi în viaţa fără de sfârşit a speciei. Naşterea şi moarte sunt legate de sex. Sexul care dă naştere însămânţează moartea şi aşa neîncetat, reface iar viaţa. Noua viaţă înlocuieşte pe cea veche. Germenii acestei vieţi sunt risipiţi peste tot în lumea animală şi umană. Sexul speciei este complet sub puterea timpului căzut, în care viitorul devorează trecutul. Dar acest sex nu pune o problemă tragică decât pentru o conştiinţă personală încordată, pentru un destin personal al omului. Omul complet afundat în elementul speciei nu are deloc conştiinţa unei probleme tragice. Merg atât de departe

încât înclin să pun supremaţia universaliilor, întâietatea speciei în sensul logic al cuvântului, iar supremaţia speciei în sens sexual biologic. De sex, ostil personalismului, se leagă crearea lumii obiective a fenomenelor şi acesta este punctul decisiv pentru destinul lumii şi al omului. Transfigurarea lumii e mai ales o victorie asupra stării de cădere a sexului. Puţini oameni sunt conştienţi de aceasta. Simţământul păcatului şi al ruşinii, conştiinţa a ceva nefericit chiar în sursa vieţii şi, în acelaşi timp, cea mai mare intensitate din viaţă, totul se leagă de sex. Este o latură foarte misterioasă a existenţei omeneşti şi cel mai mult profanată. Viaţa sexuală în această lume e o formă extremă de obiectivare a existenţei umane, ea este depersonalizare. Sexul, care arată o despărţire în chipul integral, androgin al omului, e o vie contradicţie în existenţa omului. Atracţia şi repulsia principiului masculin şi al principiului feminin, a căror unitate a fost ruptă, se leagă de sex. Tot de el se leagă plăceri iluzorii şi reale suferinţe. Dedublarea, sensul dublu al sexului se transmite erosului, care e o forţă ce provine din altă sursă şi posedă un alt caracter. Sensul iubirii este personal şi nu al speciei. Iubirea se adresează persoanei individuale şi care nu se repetă. Dar erosul poate fi şi impersonal, fie că se supune doar elementelor joase din sex, fie că se înalţă, ca în filozofia platonică, până la o lume ideală. Iubirea-eros este deformată, banalizată, profanată mai mult ca orice în lume, cu ea se încurcă viaţa sexuală şi viaţa economică, căci amândouă aparţin unei lumi inferioare. Dar iubirea răscumpără păcatul sexului şi aminteşte destinul etern al omului, nu al speciei.

În lumea obiectivă, omul s-a supus vieţii speciei şi a dat predominanţă impersonalului-general asupra personalului-individual. Aceasta e sursa păcatelor josnice, dar şi a înaltelor virtuţi generice. Uneori ne întrebăm care sunt mai rele, păcatele sau virtuţile? Mulţi moralişti filozofi au legat virtuţile altruiste de instinctele de specie, identificând astfel aproape complet ceea ce este personal cu ceea ce este egoist, e un exemplu tipic de confuzie provocată de obiectivarea existenţei umane. În realitate, personalul nu numai că nu este solidar cu ceea ce este egoist, dar este opus, este elementul numenal în om, iar specia, din contră, aparţine lumii fenomenale în care omul devine un obiect printre obiecte. În aceasta se află importanţa metafizică a problemei sexului şi a iubirii. Sexul e cădere, ruptură care se străduie să restabilească întregirea, dar nu atinge această întregire în existenţa personală, în realitatea primă. Iubirea este energie care provine din lumea numenală, energie care transfigurează. Lumea obiectivă simte repulsie faţă de ea, respinge iubirea solidară persoanei şi care aparţine persoanei, nu speciei. Consecinţele iubirii, ca ale tuturor actelor creatoare, sunt obiectivate. De aceea se prelungeşte neîncetat sclavia omului faţă de procesul speciei şi de natural. Eu vorbesc de toate tipurile de iubire. Orice iubire e energie din lumea numenală, agape-ul creştin şi filia şi iubirea-eros. Orice iubire este supusă în lume procesului de obiectivare, iubirea milă şi îndurarea, şi iubirea-eros, iubirea pasiune, iubirea descendentă şi iubirea ascendentă. Tot ce este numenal, arzător şi creator duce la formarea structurilor obiective, în care se stinge ce era la început înflăcărat. Adevărata iubire iluminatoare uneşte în ea mila şi pasiunea.

Existenţa umană, ciopârţită în lume, desparte aceste două principii, pasiunea poate fi necruţătoare şi crudă, mila şi îndurarea pot fi secătuite de orice înclinare şi simpatie personală. În lumea aceasta, în iubire, în orice iubire e o tragică fisură[119]. Prin esenţa ei, iubirea e strălucire, iradiere, radioactivitate, şi iubirea-pasiune ca şi iubirea-milă, trece de la persoană către persoană, este viziunea unei persoane prin scoarţa obiectivităţii, depăşeşte obiectivarea. Iubirea-eros, prin semnificaţia sa, depăşeşte obiectivitatea sexului, este biruinţa persoanei asupra speciei, adică o pregătire a transfigurării lumii. Sexul creează timpul căzut şi moartea. Iubirea trebuie să biruie timpul şi moartea, să îndrepte omul spre viaţa eternă. Natura feminină e mai solidară sexului, ca element cosmic, de aici cultul Marii Mame, al pământului matern. Dar în elementul feminin există şi un principiu rău, înrobit şi care înrobeşte. Cultul Maicii lui Dumnezeu, al Sfintei Fecioare e diferit în esenţă de cultul păgân al principiului feminin, este un cult al feminităţii iluminate desăvârşit şi care a biruit asupra relei feminităţi.

3

Istoria poartă o temă mesianică şi tot procesul istoric este în profunzime o complicată dialectică a ideii

---

119 În Evul Mediu, erau două şcoli în ceea ce priveşte iubirea de Dumnezeu: aceea a iubirii fizice (Sfântul Toma d'Aquino) şi aceea a iubirii extatice (misticii). Iubire fizică înseamnă că omul se iubeşte întotdeauna pe el însuşi şi aşteaptă un bine care-i vine prin dragostea pe care o poartă lui Dumnezeu. Af fi mai exact să spunem că dragostea purtată lui Dumnezeu este un dar ce i-a fost făcut şi de care are nevoie. Vezi P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age.*

mesianice. Conştiinţa mesianică este istorică şi eshatologică, e îndreptată către istorie şi către sfârşit, spre viitorul istoric şi spre eternitate. Creştinismul este istoric şi eshatologic în sine, decurge din timpul existenţial şi se obiectivează în timpul istoric, pătrunde în această lume şi e sfârşitul ei, anunţă victoria asupra lumii şi, prin obiectivarea lui, a fost învins de lume. Contrar spuselor lui Hegel, dialectica istoriei, care e o dialectică a existenţei, şi nu doar a gândirii, nu poate avea soluţie decât prin sfârşitul lumii şi antrenează spre acest sfârşit. Toate soluţiile în istorie sunt însoţite de eşecuri. Până la sfârşitul lumii şi al istoriei dualismul îşi păstrează forţa; monismul, întregirea, unitatea nu pot fi afirmate decât după sfârşit, adică în afara obiectivării, în afara lumii fenomenale determinate. Istoria, în care aparent domină determinismul şi chiar *fatum*-ul, e plină de dialectica interioară a libertăţii. Libertatea devine şi libertatea răului, fără libertatea răului, binele nu ar fi liber, ar fi determinat, impus cu forţa. Şi, în acelaşi timp, libertatea răului creează necesitatea şi sclavia. Sclavia e rodul libertăţii şi fără această posibilitate de a crea sclavia, n-ar exista deloc libertate, ci o sclavie a binelui. Totuşi, sclavia binelui e un rău şi libertatea răului poate fi un bine mai mare decât binele forţat. Această contradicţie e fără soluţie în limitele istoriei lumii obiective şi antrenează spre un sfârşit. Dialectica libertăţii şi a harului este alt aspect al dialecticii existenţiale. Harul trebuie să fie forţa care rezolvă contradicţia dintre libertate şi necesitate. Harul se găseşte mai sus decât libertatea şi necesitatea din lume, vine dintr-o lume superioară. Dar iată ce este mai tragic decât orice: şi harul se obiectivează în lumea de aici, şi e supus, să spunem

aşa, legilor ei. Harul este superior legii, e altceva decât legea. Dar este posibil un har „legal", un har admis numai în forme ordonate. Istoria Creştinismului e plină de acest lucru. Putem spune că oamenii îl leagă pe Dumnezeu în istorie. De aceea nu harul rezolvă, în limitele istoriei, contradicţia libertăţii, nici conflictul libertate – necesitate. Soluţia trebuie gândită numai eshatologic.

Problema răului e problema fundamentală în viaţa lumii. Dar atitudinea faţă de rău şi de cei răi este o atitudine tot dialectică. Este una dintre esenţialele contradicţii din lumea obiectivată. O atitudine necruţătoare faţă de rău şi de cei răi poate deveni un nou rău. De câte ori nu s-a întâmplat! După cum libertatea poate crea sclavia, la fel o suprimare fără milă a răului, o răzbunare asupra celor răi produc întotdeauna un nou rău. Omul cade într-un cerc magic fără ieşire. Cunoaştem tema evanghelică despre atitudinea faţă de vrăjmaşi, în ea e cu totul altă expresie a atitudinii de adoptat faţă de ei. Lumea n-a putut cuprinde adevărul evanghelic. Misterul mântuirii a fost exprimat ezoteric în categoriile limitate de aici. Dar misterul Creştinismului e mai profund, omul e neputincios să învingă răul; dar nici Dumnezeul creator nu-l poate învinge printr-un act de forţă; numai Dumnezeul jertfei şi al iubirii, Dumnezeul care s-a încărcat de păcatele lumii, Dumnezeu-Fiul devenit om, poate reuşi. Opoziţia celor două doctrine despre om, omul păcătos şi rău din natură, şi omul – prin natura sa – inocent şi bun (Rousseau, umanitarismul) este o opoziţie care rămâne superficială, care nu coboară în profunzimi. Prima şi austera doctrină tradiţională a fost opusă doctrinei optimiste a bunătăţii naturii

umane cu concluziile ei cvasi progresive şi revoluţionare, s-a cerut omului să fie sever. Un lucru rămâne totuşi de neînţeles, de ce tocmai cei care cereau o asemenea măsură de severitate (din pricina răutăţii omului) s-au sustras acesteia? În realitate, nu optimismul e revoluţionar în sensul profund al cuvântului, la urma urmelor optimismul e conservator, mai curând pesimismul nu se poate reconcilia cu lumea.

Totuşi, acest pesimism nu este absolut, e relativ, păstrează o nădejde mesianică. Nu mai trăim în cosmos, în sensul antic, grec şi medieval al cuvântului, nu mai cunoaştem armonia lumii şi am căzut în afara ordinii lumii. Această distrugere a cosmosului a început demult, la începutul vremurilor noi, o dată cu marile descoperiri ştiinţifice privind lumea. Cosmosul antic, cu pământul ca centru, era legat de sistemul lui Ptolemeu. Fizica contemporană a fost obligată să tăgăduiască cosmosul, l-a descompus. Lumea, planeta noastră, s-a clătinat. Omul nu mai simte sub paşii lui un sol ferm, unit ordinii universale. În lume se produce nu numai un proces evolutiv, dar şi un proces de dizolvare[120]. Lumea ajunge la starea lichidă. Omogenitatea către care înaintează lumea fenomenelor este cea pe care a doua lege a termodinamicii o numeşte entropie. Toate acestea trebuie să agraveze sensul eshatologic. Se produce un proces dublu, lumea se dezumanizează tot mai mult, omul pierde conştiinţa situaţiei lui centrale în sistemul universului şi este necesar un imens efort creator pentru umanizarea pământului şi a lumii, pentru supunerea lor. Contradicţia acestor două procese este insolubilă în limitele acestei

120 Vezi interesantul volum al lui A. Lalande: *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales.*

lumi. Omul, ca numen, este singurul centru al lumii; omul ca fenomen, nu este în lume decât un infim grăunte de nisip. Omul e înconjurat de infinitul cosmic, de supralumi şi infralumi. Resursele lui de viaţă sunt foarte limitate, dobândirea lor îi cere toate eforturile; el este obligat să ducă războaie absurde şi distrugătoare. Această contradicţie umană din lume nu este depăşită definitiv decât în modul eshatologic. Şi nefericitul în acest univers trăieşte un vis milenarist, care prinde diverse forme şi atât de înşelătoare.

Milenarismul e ezoteric şi exprimă simbolic soluţia temei mesianice. Procesul istoric e însoţit de o întreagă serie de eşecuri, şi în limitele istoriei, tema istorică e fără soluţie, această temă e într-adevăr Împărăţia lui Dumnezeu. Ni se pune o întrebare: va avea istoria vreun rezultat pozitiv sau nu va rămâne decât rezultatul negativ? Altfel spus: actele creatoare ale omului vor fi socotite în viaţa eternă, vor pătrunde în Împărăţia lui Dumnezeu? A tăgădui rezultatele pozitive ale istoriei înseamnă a-i refuza orice sens, înseamnă tăgăduirea importanţei creaţiei umane pentru realizarea plenitudinii Împărăţiei lui Dumnezeu, adică tăgăduirea demnităţii divine a omului. Eşecul creaţiei umane se datorează obiectivării tuturor rezultatelor acestei creaţii. Dar creaţia însăşi depăşeşte limitele obiectivării şi se îndreaptă spre o nouă viaţă, spre Împărăţia Divină. Operele marilor creatori pregătesc Împărăţia lui Dumnezeu şi intră în Împărăţie. Vor intra şi tragediile greceşti, tablourile lui Leonardo, Rembrandt, Botticelli, sculptura lui Michelangelo, dramele lui Shakespeare, simfoniile lui Beethoven, romanele lui Tolstoi, gândirea filozofică a lui Platon, Kant şi Hegel, chinurile creatoare ale lui Pascal, Dostoievski şi Nietzsche, ca şi căutarea libertăţii şi a dreptăţii sociale. Milenarismul afirmă, sub

o formă negativ-condiţională şi limitată, că istoria va avea şi un sfârşit pozitiv. Există un milenarism adevărat şi altul fals. Acesta din urmă obiectivează şi materializează Împărăţia milenară, reprezentând-o după categoriile acestei lumi căzute. Falsa conştiinţă milenaristă nu este atât de înaltă încât să înţeleagă raportul antinomic ce există între ce este aici, pe pământ, şi ce este dincolo, între istorie şi metaistorie, între lume şi spirit.

Trebuie reamintit că este vorba de un nou eon, de epoca spiritului, a Paracletului, căruia nu-i sunt aplicabile categoriile noastre. Împărăţia lui Dumnezeu, care nu poate fi gândită nici ca ordine, nici ca dezordine, nici ca necesitate, nici ca arbitrară, trebuie să fie şi pe pământ, cum e în acelaşi timp cerească. Dumnezeu nu poate fi în tot şi în toate decât într-un mod eshatologic, decât din Împărăţia lui Dumnezeu şi nu din împărăţia acestei lumi. Numai la a doua apariţie a lui Hristos, sub chipul celei de-a doua veniri, se va manifesta plenitudinea desăvârşirii umane, iar toate actele creatoare omeneşti vor intra în această desăvârşire şi plenitudine. La prima apariţie acestea erau încă ascunse, obscure. Modul pasiv de a înţelege Apocalipsa, înfăţişarea ei ca un sfârşit şi o judecată ce se vor primi şi suferi, ca şi negarea oricărei valori ce ar putea-o avea omul, puterea lui creatoare pentru venirea sfârşitului exprimă sclavia omului şi copleşirea lui. Acestui mod de înţelegere i se opune o înţelegere activă a Apocalipsei[121]. Sfârşitul lumii este o operă divino-umană: iau parte activitatea şi puterea creatoare omenească, iar omul nu doar suferă sfârşitul, ci îl şi pregăteşte. Sfârşitul nu este numai o distrugere şi o

121 Pe această temă sunt remarcabile reflecţiile filozofului mesianismului polonez – Cieszkowski, şi ale lui Fedorov al nostru.

judecată a lumii, ci și o iluminare și o transfigurare a lumii, este ca o continuare a creației, intrarea într-un nou eon. Actul creator omenesc este necesar la venirea Împărăției lui Dumnezeu, îi este necesar lui Dumnezeu și Dumnezeu îl așteaptă; următoarea venire a lui Hristos înseamnă pregătirea acestei veniri de către om. De aceea nu ne putem gândi la sfârșit decât într-un mod ambiguu și antinomic. Sfârșitul e un eveniment spiritual care se produce în timpul existențial. Când proiectăm sfârșitul în timpul din lumea aceasta și-l obiectivăm în istorie, el se dedublează și poate fi reprezentat – și pesimist și optimist, și distructiv și constructiv. De aceea e inevitabilă speranța milenaristă. De aceea, eshatologismul poate și trebuie să fie activ și creator. Contradicțiile și conflictele duc la elementul prim, dar în plenitudine cu îmbogățirea creației prin care s-a trecut. Acestea sunt căile Spiritului. Într-un sens mai profund, întregul proces universal și istoric poate fi absorbit de eternitate, și atunci e un moment interior în îndeplinirea misterului Spiritului. Eternitatea cuprinde timpul.

Kant spunea că filozofia a avut milenarismul său. A afirma sensul vieții înseamnă neapărat afirmarea milenarismului, dar tot ceea ce contează e numai o înțelegere spirituală mai profundă a acestui sens al vieții. Și iată ceva frapant: teologiei tradiționale oficiale îi place să vorbească de Atotputernicia lui Dumnezeu, de prezența Sa pretutindeni în lume, de ubicuitatea Sa. Dar acești reprezentanți cred foarte puțin în puterea lui Dumnezeu în lume și nu așteaptă venirea Împărăției lui Dumnezeu. Dacă ar avea mai multă credință aici, ei n-ar da constant o sancțiune religioasă violenței și necesității din lume. Ei cred în altceva, cred că forța, puterea, violența acestei lumi sunt consacrate, cred într-o

expresie simbolică a forței divine în lumea fenomenală, care nu seamănă deloc lui Dumnezeu și care i se opune întru totul. Dar o adevărată credință purificată, spirituală în Dumnezeu este și o credință eshatologică, este o credință în viitoarea Împărăție a lui Dumnezeu.

În plenitudinea credinței, a credinței universale intră și adevărurile parțiale ale ereziilor: sabelianism, marcionism, pelaghianism etc., cu condiția să depășească (*Aufhebung*) ceea ce au ele exclusivist și toată creația umanistă a timpurilor moderne, dar purificată religios prin Spirit. Necesitatea și utilitatea legată de ea mă impresoară din toate părțile și nu le pot învinge în condițiile în care ne așază lumea obiectivată. Dar nu vreau s-o proclam sacrosanctă oricare ar fi această necesitate, sau această utilitate. Știu că este iluzorie această necesitate, cred că poate fi învinsă și forța prin care e posibilă această biruință se numește Dumnezeu, Dumnezeu-eliberator. Dar credința mea în victorie este eshatologică, religia mea, e profetică. E mai puțin vorba de a determina cu precizie scopurile și de a le realiza în lumea obiectivă uzând de mijloace rele, decât de a manifesta, a exprima, a face să iradieze energia creatoare, în cunoaștere, în iubire, în relațiile noastre cu ceilalți oameni, în libertate, frumusețe, grație unei determinări de ordin eshatologic.

Totul e adâncit în misterul Spiritului. Dar în căile Spiritului se produc o autoalienare, o exteriorizare și obiectivare. Creația lumii prin Dumnezeu este o înțelegere obiectivată a misterului Spiritului. Drama trăită între Dumnezeu și om este în interior, o dramă triplă. În centru e Fiul Său, Omul etern. Deznodământul este dat

de Spirit, de Duhul care purcede etern de la Dumnezeu. Ceea ce se numeşte lumea creaturilor prezintă o imagine răsturnată a procesului. Din eternitate, Dumnezeu este un triumf al luminii asupra tenebrelor, un triumf al sensului asupra a ceea ce nu are sens, al frumuseţii asupra urâciunii, al libertăţii asupra necesităţii. Dar în misterul Duhului există Dumnezeu şi Celălalt al Său. Aceast lucru nu este exprimat complet prin doctrina Absolutului, care nu cunoaşte pe Celălalt al lui Dumnezeu şi n-are raporturi cu el. Misterul prim este şi cel al naşterii lui Dumnezeu în om (care include lumea în el) şi naşterea omului în Dumnezeu. Aceasta înseamnă, în limbajul nostru imperfect, că Dumnezeu are nevoie de actul creator al omului. Omul nu este numai păcătos, conştiinţa păcatului este doar un moment din calea urmată de om şi de creator. Tragedia fără ieşire a omului, dialectica libertăţii, a necesităţii şi a harului îşi au soluţia în Misterul Divin, în Dumnezeirea care este în profunzimi mai mari decât drama ce se petrece între Creator şi Creaţie, decât reprezentările cerului şi ale infernului. Aici limba omenească tace. Perspectiva eshatologică nu este numai cea a unui sfârşit mai mult sau mai puţin precis al lumii, ea este a fiecărui moment de viaţă. În fiecare din aceste clipe trebuie terminată vechea lume şi începută cea nouă.

Duhul suflă prin toată această lucrare. Eonul sfârşitului este revelaţia Duhului.

Postfață

Pe nesimțite și oricum nepremeditat, ceea ce înseamnă și că la întâmplare, ceea ce în acest caz și în altele similare nu e rău deloc, ne apropiem de o „integrală" Berdiaev.

Faptul are însemnătate, mai întâi, prin el însuși, apoi și pentru completarea, dacă nu corectarea imaginii noastre (și nu numai) despre filosoful și teologul rus. Mai până deunăzi (poate în parte, încă), și pe la noi numele lui Berdiaev era legat cam (după ureche) de ideea unui nou Ev Mediu. După apariția cărții privitoare la acesta (în traducere franceză, în 1927) Berdiaev capătă o celebritate persistentă care însă îl cam jena, tocmai prin durată și intensitate, paradoxal. „Nu-mi place când, în străinătate sunt privit în primul rând ca autor al «noului Ev Mediu». Am scris cărți mai importante". Și avea să scrie încă altele mai importante.

Una dintre ele este și o încercare de ontologie eshatologică la care impresia este că Berdiaev ținea mult. Și nu fără temei, cel puțin două fiind motivele. Unul ține de starea de eseu, în sensul încă montaigneian al cuvântului. Iar celălalt de aceea că ontologia este piatra de încercare pentru oricine, ținut de risc dar și de apoteoză.

Aşadar, o încercare ca punere în situaţie, chiar ca aporetică. Şi aceasta într-o ordine(dacă nu teologică, apropiată de teologie) în care aporetica are alte reguli de constituire şi de aplicaţie decât în aceea a filosofiei.

Gheorghe Vlăduţescu

Cuprins